

بَارِئُ الْكُفْرِ وَالْعِظَمِ

الاحكام
في
اصول الاحكام

تأليف

الشيخ الإمام العلامة

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الامدي

تعمده الله برحمته وأسكنه بمجوحة جنته

دار البعث

مطبعة المعارف شارع انجاز بصر

١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصنف السادس - في المطلق والمقيد

أما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الإثبات
فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد
مُعَيَّنٌ أو عامٌ مستغرقٌ. وقولنا (في سياق الإثبات) احتراز عن
النكرة في سياق النفي، فإنها تعمُّ جميع ما هو من جنسها، وتخرج
بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك كقولك
في معرض الأمر «اعتق رقبة» أو مصدر الأمر كقوله «فتحرير
رقبة» أو الإخبار عن المستقبل كقوله «سأعتق رقبة» ولا
يُتصوَّرُ الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي، كقوله «رأيت
رجلاً» ضرورة تعيينه من اسناد الرواية إليه

وإن شئت قلت هو اللفظ الدالُّ على مدلولٍ شائعٍ في جنسه
فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره؛ وقولنا (دالٌّ) احترازٌ
عن الألفاظ المهملة؛ وقولنا (على مدلول) ليعمَّ الوجودَ والمعدمَ؛
وقولنا (شائع في جنسه) احترازٌ عن أسماء الأعلام، وما مدلوله
مُعَيَّنٌ أو مستغرقٌ

وأما المقيّدُ فَإِنَّهُ يُطْلَقُ باعتبارين : الأول ما كان من الألفاظِ
الهاديةِ على مدلولٍ مُعيّن، كزيدٍ وعمرو وهذا الرجل، ونحوه؛ الثاني
ما كان من الألفاظِ دالًّا على وصفٍ مدلوله المطلق بصفةٍ زائدةٍ
عليه كقولك « دينارٌ مصريٌّ ، ودرهمٌ مكِّيٌّ » وهذا النوعُ من
المقيّدِ، وإن كان مُطلقاً في جنسه من حيث هو دينارٌ مصريٌّ
و درهمٌ مكِّيٌّ ، غير أَنَّهُ مقيّدٌ بالنسبةِ إلى مطلقِ الدينارِ والدرهمِ ،
فهو مُطلقٌ من وجهٍ ، ومقيّدٌ من وجهٍ

وإذا عرِفَ معنى المطلقِ والمقيّدِ، فكلُّ ما ذكرناه في
مخصّصاتِ العمومِ من التّفقِ عليه ، والمختلفِ فيه ، والمزيّفِ ،
والمختارِ ، فهو بعينه جارٍ في تقييدِ المطلقِ ، فعليك باعتبارهِ وتقلِّهِ
إلى ههنا

وتزيدُ مسألةً أُخرى ، وهي أَنَّهُ إِذَا وردَ مُطلقٌ ومُقيّدٌ ، فلا
يخلو، إمّا أن يَختلفَ حكمُهُما ، أو لا يَختلفُ : فإن اختلفَ حكمُهُما ،
فلا خلافَ في امتناعِ حملِ أحدهما على الآخرِ ، وسواءٌ كانا
مأمورين أو منهيين ، أو أحدهما مأموراً والآخرُ منهيّاً ، وسواءٌ
اتحدَ سببُهُما أو اختلفَ ، لعدمِ المنافاةِ في الجمعِ بينهما إلا في صورةٍ
واحدةٍ ، وهي ما إذا قال مثلاً في كفارةِ الظهارِ « اعتقوا رقبةً »
ثم قال « لا تعتقوا رقبةً كافرةً » فَإِنَّهُ لا خلافَ في مثلِ هذهِ

الصورة أَنَّ المقيّد يُوجبُ تقييدَ الرقبةِ المطلقةِ بالرقبةِ المسامةِ .
وعليك باعتبارِ أمثلةِ هذهِ الأقسامِ ، فإنّها سهلةٌ
وأما إن لم يَخْتَلَفْ حكمُهُما ، فلا يَخْلُو إمّا أن يَتَّحِدَ سببُهُما ،
أو لا يَتَّحِدُ : فإن اتَّحَدَ سببُهُما ، فإمّا أن يكونَ اللفظُ دالًّا على
إثباتِهِما أو نفيهِما ؛ فإن كان الأوّلُ ، كما لو قال في الظهار « اعتقوا
رقبةً » ثمّ قال « اعتقوا رقبةً مسلمةً » فلا نعرفُ خلافًا في حملِ
المُطلقِ على المقيّد ههنا ، وإِنَّمَا كانَ كذلك ، لأنَّ مَنْ عملَ بالمقيّدِ
فقد وفّى بالعملِ بدلالةِ المُطلقِ ، ومن عملَ بالمطلقِ لم يفِ بالعملِ
بدلالةِ المقيّدِ ، فكان الجمعُ هو الواجبُ والأولى

فإن قيلَ بطريقِ الشبهةِ إذا كانَ حكمُ المُطلقِ إمّا كانَ
الخروجُ عن عهدتهِ ، بما شاءَ المكلفُ من ذلكَ الجنسِ ، فالعملُ
بالمقيّدِ ممّا يُنافي مقتضى المُطلقِ ، وليس مُخالفًا المُطلقِ ، وإِجراء
المقيّدِ على ظاهرهِ أولى من تأويلِ المقيّدِ بحملهِ على الندبِ
وإِجراءِ المُطلقِ على إطلاقهِ

قلنا : بل التقييدُ أولى من التأويلِ لثلاثةِ أوجهٍ :
الأوّلُ أنّه يلزمُ منه الخروجُ عن العهدِ بيقينٍ ، ولا كذلك
في التأويلِ

الثاني أنَّ المُطلقَ إذا حُمِلَ على المقيّدِ ، فالعملُ بهِ فيه لا يخرجُ

عن كونه موفياً للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ، ولهذا لو أداؤه قبل ورود التقييد ، كان قد عمل باللفظ في حقيقته ، ولا كذلك في تأويل المقيّد وصرفه عن جهة حقيقته إلى مجازه .

الثالث أنّ الخروج عن العهدة بفعالٍ أياً واحداً كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالاً عليه بوضعه لغةً ، بخلاف ما دلّ عليه المقيّد من صفة التقييد . ولا يخفى أنّ المحذور في صرف اللفظ عمّا دلّ عليه اللفظ لغةً أعظم من صرفه عمّا لم يدلّ عليه بلفظه لغةً .

وأما إن كان دالاً على نفيهما أو نهي عنهما ، كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار « لا تعتق مكاتباً كافراً » فهذا أيضاً ممّا لا خلاف في العمل بمدلوليهما . والجمع بينهما في النفي ، إذ لا تعذر فيه وأما إن كان سببهما مختلفاً ، كقوله تعالى في كفارة الظهار « والذين يُظَاهِرُونَ من نِسَائِهِمْ ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقية » وقوله تعالى في القتل الخطأ « ومن يقتل مؤمناً خطأً ، فتحرير رقية مؤمنة » فهذا ممّا اختلف فيه : فنقل عن الشافعي ، رضي الله عنه ، تنزيل المطلق على المقيّد في هذه الصورة ، لكن اختلف الأصحاب في تأويله : فمنهم من حمّله على التقييد مطلقاً من غير حاجة إلى دليلٍ آخر ؛ ومنهم من حمّله على ما إذا وجد بينهما

علة جامعة مقتضية للإلحاق ، وهو الأظهر من مذهبه . وأما أصحاب أبي حنيفة فإنهم منعوا من ذلك مطلقاً

ولنذكر حجة كل فريق ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .
أما حجة من قال بالتقييد من غير دليل ، فهي أن كلام الله تعالى متحد في ذاته ، لا تعدد فيه ، فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل ، كان ذلك تنصيماً على اشتراطه في كفارة الظهار ، ولهذا حمل قوله تعالى « والذاكرات » على قوله في أول الآية « والذاكرين الله كثيراً » من غير دليل خارج

وهذا مما لا اتجاه له ؛ فإن كلام الله تعالى إما أن يراد به المعنى القائم بالنفس ، أو العبارات الدالة عليه . والأول ، وإن كان واحداً لا تعدد فيه ، غير أن تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلق ، ولا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالإطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، أو غير ذلك ، أن يكون متعلقاً بالآخر ؛ وإلا كان أمره ونهيه ببعض المختلفات أمراً ونهياً بباقي المختلفات ، وهو محال متناقض ، بل وكان يلزم من تعلقه بالصوم المقيّد في الحج بالتفريق ، حيث قال تعالى « فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعتن » وبالتتابع في الظهار حيث قال « فصيام شهرين متتابعين » أن يتقيد الصوم المطلق في اليمين ،

إمّا بالتتابع أو التفريق ، وهو محالٌ أو بأحدهما دون الآخر ،
ولا أولوية . كيف وإنه يلزم من تقييده بأحدهما دون الآخر ،
إبطال ما ذكروه من أن التنصيص على أحد المختلفين يكون
تنصيصاً على الآخر . وإن أُريد به العبارة الدالة ، فهي متعدّدة
غير متحدة ، ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء
المختلفة ، دلالة على غيره ، وإلا لزم من ذلك المحال الذي قدّمنا
لزومه في الكلام النفساني

وأما ما ذكروه من حمل الذكرات على الذاكرين الله كثيراً
فلا نسلم أن ذلك من غير دليل . ودليله أن قوله تعالى
« والذاكرات » معطوفٌ على قوله « والذاكرين الله كثيراً » ولا
استقلال له بنفسه ، فوجب رده إلى ما هو معطوفٌ عليه
ومشارك له في حكمه

وأما حجة أصحاب أبي حنيفة ، فإنهم قالوا : إذا امتنع التقييدُ
من غير دليل لما سبق ، فلا بدّ من دليل ، ولا نصّ من كتاب
أو سنة يدلُّ على ذلك ، والقياس يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلقُ
من الخروج عن العهدة بأيّ شيء كان ، ممّا هو داخلٌ تحت
اللفظ المطلق ، كما سبق تقريره ، فيكون نسخاً ؛ ونسخ النصّ
لا يكون بالقياس

ولقائل أن يقول : لا نُسلمُ أنَّه يلزمُ من القياسِ نسخُ النصِّ المطلق ، بل تقييدهُ ببعضِ مسمياته ، وذلك لا يدل على تخصيصِ العامِّ بالقياسِ عندكم ، فكذلك التقييدُ كيف وإنَّ لفظَ (الرقبة) مطلقٌ بالنسبةِ إلى السليمةِ والمعيبةِ ، وقد كان مقتضى ذلك أيضاً الخروجَ عن العهدةِ بالمعيبةِ ، وقد شرطتم صفةَ السلامةِ ، ولم يدلَّ عليه نصٌّ من كتابٍ أو سنةٍ ؛ وإن كان بالقياسِ ، فإمّا أن يكونَ نسخاً ، أو لا يكونَ نسخاً : فإن كان الأوّل ، فقد بطل قولكم إنَّ النسخَ لا يكونُ بالقياسِ ، وإن لم يكن نسخاً ، فقد بطل قولكم إنَّ رفعَ حكمِ المطلقِ بالقياسِ يكونُ نسخاً وأما حجةُ من قال بالتقييدِ ، بناءً على القياسِ ، فالوجهُ في ضعفه ما سبق في تخصيصِ العامِّ بالقياسِ ، فعليك بنقله إلى ههنا والمختارُ أنَّه إن كان الوصفُ الجامعُ بين المطلقِ والمقيّدِ مؤثراً أي ثابتاً بنصٍّ أو إجماعٍ ، وجب القضاءُ بالتقييدِ ، بناءً عليه ، وإن كان مستنبطاً من الحكمِ المقيّدِ ، فلا ، كما ذكرناه في تخصيصِ العمومِ

الصنف السابع - في المجمل

ويشتمل على مقدمةٍ ومسائل

أما المقدمةُ ففي معنى المجمل . وهو في اللغة مأخوذٌ من الجمع ،
ومنهُ يُقال « أجملَ الحساب » إذا جمعه ورفع تفاصيله . وقيل هو
المحصّل ، ومنهُ يُقال « جملتُ الشيء إذا حصلتُهُ » هكذا ذكره
صاحبُ المجمل في اللغة

وأما في اصطلاحِ الأصوليين ، فقال بعضُ أصحابنا : هو اللفظُ
الذي لا يُفهمُ منه عند الإِطلاقِ شيءٌ ؛ وهو فاسدٌ ، فإنّه ليس
بمانعٍ ولا جامعٍ

أما أنّه ليس بمانعٍ ، فلأنّه يدخلُ فيه اللفظُ المهملُ ، فإنّه
لا يُفهمُ منه شيءٌ عند إِطلاقه ، وليس بمجملٍ ، لأنّ الإجمالَ
والبيانَ من صفاتِ الألفاظِ الدالّةِ ، والمهمل لا دلالةَ له ، ويدخلُ
فيه قولنا مستحيلٌ ، فإنّه ليس بمجملٍ مع أنّه لا يُفهمُ منه شيءٌ
عند إِطلاقه ، لأنّ مدلوله ليس بشيءٍ بالاتفاق

وأما أنّه ليس بجامعٍ ، فلأنّ اللفظَ المُجملَ المتردّدَ بين
محاملٍ ، قد يُفهمُ منه شيءٌ ؛ وهو انحصارُ المرادِ منه في بعضها ،
وإن لم يكن معيناً . وكذلك ما هو مُجملٌ من وجهٍ ، ومبينٌ من

وجهه ، كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فإنه مجمل ،
وإن كان يفهم منه شيء

فإن قيل : المراد منه أنه الذي لا يفهم منه شيء عند إطلاقه
من جهة ما هو مجمل ، ففيه تعريف المجمل بالمجمل ، وتعريف
الشيء بنفسه ممتنع . كيف وإن الإجمال كما أنه قد يكون في
دلالة الألفاظ ، فقد يكون في دلالة الأفعال ، وذلك كما لو قام
النبي صلى الله عليه وسلم ، من الركعة الثانية ، ولم يجلس جلسة
التشهد الوسط ، فإنه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على
جواز ترك الجلسة ، وبين التعمد الدال على جواز تركها . وإذا
كان الإجمال قد يعم الأقوال والأفعال ، فتقييد حد المجمل باللفظ
يخرجه عن كونه جامعاً ، وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حد
المجمل من أنه اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه
لا بوضع اللغة ، ولا بعرف الاستعمال

وذكر أبو الحسين البصري في حديث آخرين : الأول أنه
الذي لا يمكن معرفة المراد منه ، ويبطل بالألفاظ المهملة ، وباللفظ
الذي هو حقيقة في شيء ، فإنه إذا أُريد به جهة مجازه ، فإنه
لا يفهم المراد منه ، وليس بمجمل

الثاني ، قال : المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو

متعين في نفسه، واللفظ لا بعينه، قال وهذا بخلاف قولك «اضرب رجلاً» فإن مدلوله واحد غير معين في نفسه، وأي رجل ضربته جاز، ولا كذلك لفظ القرء فإن مدلوله واحد متعين في نفسه من الطهر أو الحيض، وفيه إشعارٌ بتقييد الحد باللفظ حيث قال (واللفظ لا بعينه) فلا يكون جامعاً بخروج الإجمال في دلالة الفعل عنه، كما حققناه، وإنما يصح التقييد باللفظ، لو أُريد تحديد المجمال اللفظي خاصةً

والحق في ذلك أن يقال: المجمال هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه فقولنا (ما له دلالة) ليعم الأقوال والأفعال وغير ذلك من الأدلة المجملة؛ وقولنا (على أحد أمرين) احترازٌ عما لا دلالة له إلا على معنى واحد؛ وقولنا (لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) احترازٌ عن اللفظ الذي هو ظاهرٌ في معنى وبعيدٌ في غيره، كاللفظ الذي هو حقيقةٌ في شيءٍ ومجازٌ في شيءٍ على ما عُرِف فيما تقدم

وقد يكون ذلك في لفظ مفردٍ مُشتركٍ عند القائنين بامتناع تعميمه، وذلك إما بين مختلفين، كالعين، للذهب والشمس، والمختار للفاعل والمفعول، أو ضدّين كالقرء، للطهر والحيض

وقد يكونُ في لفظٍ مركَّبٍ، كقوله تعالى « أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي
بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ » فَإِنَّ هَذِهِ مَرْدَّةٌ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَالِيِّ
وقد يكونُ ذلك بسبب التردُّدِ في عودِ الضميرِ إلى ما تقدَّمه
كقولك « كلَّ ما علمهُ الفقيهُ فهو كما علمه » فَإِنَّ الضميرَ في (هو)
متردِّدٌ بين العودِ إلى الفقيهِ وإلى معلومِ الفقيهِ؛ والمعنى يكونُ
مختلفاً، حتى إِنَّهُ إِذَا قِيلَ بعودِهِ إلى الفقيهِ كان معناه: فالفقيهُ
كعلمه؛ وَإِنْ عادَ إلى معلومه، كان معناه: فمعلومه على الوجهِ
الذي علم

وقد يكونُ ذلك بسبب تردُّدِ اللفظِ بين جمعِ الأجزاء وجمعِ
الصفات، كقولك « الخمسةُ زوجٌ وفردٌ » والمعنى مختلفٌ، حتى
أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِهِ جمعُ الأجزاء، كان صادقاً، وَإِنْ أُريدَ بِهِ جمعُ
الصفات، كان كاذباً

وقد يكونُ ذلك بسبب الوقفِ والإبتداء، كما في قوله تعالى
« وما يعلمُ تأويلهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » فالواو في قوله
(والراسخون) متردِّدةٌ بين العطفِ والإبتداء، والمعنى يكونُ مختلفاً
وقد يكونُ ذلك بسبب تردُّدِ الصفةِ، وذلك كما لو كان زيدٌ
طبيباً غيرَ ماهرٍ في الطبِّ وهو ماهرٌ في غيره، فقلت
« زيدٌ طبيبٌ ماهرٌ » فإن قولك (ماهر) متردِّدٌ بين أن يُرادَ بِهِ

كونه ماهرًا في الطب فيكون كاذبًا، وبين أن يُراد به غيره،
فيكون صادقًا

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعدده
عند تعذر جملة على حقيقته، وقد يكون بسبب تخصيص العموم
بصور مجهولة، كما لو قال « اقتلوا المشركين » ثم قال بعد ذلك
« بعضهم غير مراد لي من لفظي » فإن قوله (اقتلوا المشركين)
بعد ذلك يكون مجملًا غير معلوم؛ أو بصفة مجهولة كقوله تعالى
« وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم مُحْصِينَ » فإن
تقييد الحل بالإحصان، مع الجهل بما هو الإحصان، يُوجب
الإجمال فيما أحل؛ أو باستثناء مجهول كقوله « أُحِلَّتْ لَكُمْ بهيمةُ
الانعام إلا ما يتلى عليكم » فإنه مهما كان المستثنى مجملًا، فالمستثنى
منه كذلك، وكذلك الكلام في تقييد المطلق

وقد يكون ذلك بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عمًا
ووضع له في اللغة عند القائلين بذلك، قبل بيانه لنا، كقوله
« أقيموا الصلوة، وآتوا الزكوة، والله على الناس حسيح البيت من
أستطاع إليه سبيلًا » فإنه يكون مجملًا لعدم إشعار اللفظ بما
هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة، لأنه مجمل بالنسبة
إلى الوجوب

هذا كله في الأقوال وقد يكون ذلك في الأفعال، كما
ذكرناه أولاً

وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسائل، وهي ثمان

المسألة الأولى

الذي صار إليه أصحابنا وجماعة من المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار
والجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصرى، أن التحليل والتحریم
المضافين إلى الأعيان، كقوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم
وحرمت عليكم الميثة » لا إجمال فيه، خلافاً للكرخي وأبي عبد الله
البصرى

احتج القائلون بالإجمال بأن التحليل والتحریم إنما يتعلق
بالأفعال المقدورة، والأعيان التي أضيف إليها التحليل والتحریم
غير مقدورة لنا، فلا تكون هي متعلق التحليل والتحریم، فلا
بدء من إضمار فعل يكون هو متعلق ذلك، حذراً من إهمال
الخطاب بالكلية، ويجب أن يكون ذلك بقدر ما تندفع به
الضرورة قليلاً للإضمار المخالف للأصل. وعلى هذا، فيمتنع
إضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين، من الأفعال، وليس إضمار
البعض أولى من البعض، لعدم دلالة الدليل على تعيينه، ولأنه

لودلّ على تعيينِ بعضِ الأفعالِ ، لكان ذلك متعيّناً من تعلقِ
التحريمِ بأى عينٍ كانت ، وهو مُحالٌ

قال النافون : وإن سلّمنا امتناعَ تعلقِ التحليلِ والتحرّيمِ
بنفسِ العينِ ، ولكن متى يحتاجُ إلى الإضمارِ ، إذا كان اللفظُ
ظاهراً بعرفِ الاستعمالِ فى الفعلِ المقصودِ من تلكِ العينِ ، أو
إذا لم يكنْ ؛ الأولُ ممنوعٌ ، والثانى مُسَلَّمٌ

وبيانُهُ أنّ كلَّ من اطَّلَعَ على عرفِ أهلِ اللغةِ ، ومارسِ أَلْفَاظَ
العربِ لا يتبادرُ إلى فهمِهِ عند قولِ القائلِ لغيرِهِ « حرّمتُ عليكِ
الطعامَ والشرابَ ، وحرّمتُ عليكِ النساءَ » سوى تحرّيمِ الأكلِ
والشربِ من الطعامِ والشرابِ ، وتحرّيمِ وطءِ النساءِ . والأصلُ
فى كلِّ ما يتبادرُ إلى الفهمِ أنّ يكونَ حقيقةً ، إمّا بالوضعِ
الأصلى ، أو بعرفِ الاستعمالِ ؛ والإجمالُ مُنتَفٍ بكلِّ واحدٍ منهما
ولهذا ، كان الإجمالُ مُنتَفياً عند قولِ القائلِ « رأيتُ دابةً » لما
كان المتبادرُ إلى الفهمِ ذواتِ الأربعِ بعرفِ الاستعمالِ ، وإن
كان على خلافِ الوضعِ الأصلى . وعلى هذا ، فقد خرجَ الجوابُ
عمّا ذكرُوهُ من الوجهِ الثانى أيضاً

سلّمنا أنّهُ لا بُدَّ من الإضمارِ ، ولكن ما المانعُ من إضمارِ
جميعِ التصرفاتِ المتعلّقةِ بالعينِ ، المضافِ إليها التحليلِ والتحرّيمِ

قولهم إنَّ زيادةَ الإِضمارِ على خلافِ الأصلِ . قلنا : فإنَّما
الْبعضُ إمَّا أنْ يُفْضَى إلى الإِجمالِ ، أو لا يُفْضَى إليه ، فإنْ كانَ
الثاني ، فقد بطلَ مذهبُكم ؛ وإنْ كانَ يُفْضَى إلى الإِجمالِ ،
فلا بُدَّ من إضمارِ الكلِّ ، حذراً من تعطيلِ دلالةِ اللفظِ

فإنَّ قالوا : إضمارُ البعضِ ، وإنْ أفضى إلى الإِجمالِ ، فليس
في ذلك ما يُفْضَى إلى تعطيلِ دلالةِ اللفظِ مُطلقاً ، لإمكانِ معرفةِ
تعيينِ مدلولهِ بدليلِ آخرِ . وأمَّا محذورُ إضمارِ كلِّ التصرفاتِ
فلازمٌ مُطلقاً . ولا يخفى أنَّ التزمَ المحذورِ الدائمِ أعظمُ من
التزمِ المحذورِ الذي لا يدومُ

قلنا : بل التزمُ محذورِ إضمارِ جميعِ الأفعالِ أولى من التزمِ
محذورِ الإِجمالِ في اللفظِ لثلاثةِ أوجهٍ :

الأولُ أنَّ الإِضمارَ في اللغةِ أكثرُ استعمالاً من استعمالِ الألفاظِ
المجملةِ ، ولولا أنَّ المحذورَ في الإِضمارِ أقلُّ ، لما كانَ استعمالُهُ أكثرَ
الثاني أنَّه انْعقدَ الإِجماعُ على وجودِ الإِضمارِ في اللغةِ والقرآنِ
واختلَفَ في وجودِ الإِجمالِ فيهما ، وذلك يدلُّ على أنَّ محذورَ
الإِضمارِ أقلُّ

الثالثُ أنَّه قالَ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « لعنَ اللهُ اليهودَ ،
حرَّمتْ عليهمِ الشحومُ ، فجَمَلوها وباعوها وأكلوا أثمانها » وذلك

يدلُّ على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم، وإلّا، لما لحقهم اللعنُ ببيعها. ولو كان الإجمالُ أولى من إضمار الكلِّ، لكان ذلك على خلافِ الأولى

المسألة الثانية

ذهبَ بعضُ الحنفيّةِ إلى أن قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » مجملٌ لأنّه يحتملُ مسحَ جميعِ الرأسِ، ويحتملُ مسحَ بعضه؛ وليس أحدهما أولى من الآخر، فكان مجملاً قالوا: وما روى عنه، صلى الله عليه وسلم، أنّه مسحَ بناصيته، فهو بيانٌ لمجملِ الآية

واتَّفَقَ النافونَ على نفي الإجمالِ، لكن منهم من قال إنّهُ مجمّلٌ وضع اللغّةُ ظاهرٌ في مسحِ جميعِ الرأسِ، وهو مذهبُ مالكٍ والقاضي عبد الجبار وابن جنى، مصيراً منهم إلى أنّ (الباء) في اللغّة أصلٌ في الإلصاقِ، كما سبق تعريفهُ، وقد دخلت على المسحِ وقرنتهُ بالرأسِ، واسمُ الرأسِ حقيقةٌ في كلّهِ لا بعضه، ولهذا لا يُقالُ لبعضِ الرأسِ رأسٌ، فكان ذلك مقتضياً لمسحِ جميعه لغّةً. وهذا، وإن كان هو الحقُّ بالنظرِ إلى أصلِ وضعِ اللغّةِ، غيرَ أنّ عرفَ استعمالِ أهلِ اللغّةِ الطارئاً على الوضعِ الأصليِّ

الاحكام ج ٣ (٣)

حاكمٌ عليه ، والعرفُ من أهل اللغة في اطرادِ الاعتيادِ جارٍ
باقتضاءِ إصاقِ المسحِ بالرأسِ فقط ، مع قطع النظر عن الكلِّ
والبعض ؛ ولهذا ، فإنَّه إذا قال القائلُ لغيره « امسحْ يدك بالمنديلِ »
لا يفهمُ منه أحدٌ من أهل اللغة أنَّه أوجبَ عليه إصاقَ يده بجميعِ
المنديلِ ، بل بالمنديلِ ، إن شاء بكلِّه ، وإن شاء ببعضه . ولهذا ،
فإنَّه يخرجُ عن العهدةِ بكلِّ واحدٍ منهما

وكذلك إذا قال « مسحتُ يدي بالمنديلِ » فالسامعونُ يُجوزونَ
أنَّه مسحَ بكلِّه وببعضه ، غيرَ فاهمينَ لزومَ وقوعِ المسحِ بالكلِّ
أو البعض ، بل بالقدرِ المشتركِ بينِ الكلِّ والبعض ، وهو
مطلقُ مسحٍ ؛ ويجبُ أن يكونَ كذلك ، نفيًا للتجوُّزِ والاشتراكِ
في العرفِ . وهذا هو مذهبُ الشافعي ، رضِيَ اللهُ عنه ، واختيارُ
القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري

وعلى كلِّ تقديرٍ ، فلا وجهَ للقولِ بالإجمالِ ، لا بالنظرِ الى
الوضعِ اللغويِّ الأصليِّ ، ولا بالنظرِ الى عرفِ الاستعمالِ

المسألة الثالثة

مذهبُ الجمهورِ أنَّه لا إجمالَ في قوله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم
« رفعَ عن أمتي الخطأَ والنسيانُ » وقال أبو الحسين البصري

وأبو عبد الله البصرى وغيرهما إنَّه مجملٌ، مصيراً منهم إلى أنَّ
اللفظ بوضعه لغةً يقتضى رفع الخطأ والنسيان في نفسه، وهو
مُحالٌ مع فرض وقوعه فيجبل منصب النبي عن نفيه. وعند ذلك،
فإنَّما أن يُضمَرَ نفي جميع أحكامه أو بعضها، لا سيَّما إلى
الأوَّل، لأنَّ الإضمار على خلاف الأصل، وإنَّما يُصار إليه لدفع
الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ، فيجبُ الاقتصارُ
فيه على أقلِّ ما تندفعُ به الضرورةُ، وهو بعضُ الأحكام. كيف
وإنَّه يمتنعُ إضمارُ نفي جميع الأحكام، لأنَّ من جملتها لزومُ الضمانِ
وقضاءِ العبادَةِ، وهو غيرُ منفيٍّ بالإجماع. ثمَّ ذلك الحكمُ
المُضمَّرُ لا يمكنُ القولُ بتعيينه لعدمِ دلالةِ اللفظِ عليه، فلم يبقَ
إلا أن يكون غير مُعيَّنٍ، ويلزمُ منه الإجمالُ

قال النافون للإجمال: وإن تعذرَّ حملُ اللفظِ على رفعِ عينِ
الخطأ والنسيان، فإنَّما يلزمُ الإضمارُ إن لو لم يكن اللفظُ ظاهراً
بعرف استعمالِ أهل اللغة في نفي المؤاخذة والعقابِ قبلَ ورودِ
الشرع، وليس كذلك. ولهذا فإنَّ كلَّ من عرَّفَ عرَّفَ أهل اللغة
لا يتشكَّكُ ولا يتردَّدُ عند سماءِ قولِ السيِّدِ لعبيده «رفعتُ عنك
الخطأ والنسيان» في أن مرادَهُ من ذلك رفعُ المؤاخذة والعقابِ
والأصلُ أن كلَّ ما يتبادرُ إلى الفهم من اللفظِ أن يكون

حقيقةً فيه، إِمَّا بِالْوَضْعِ الْأَصْلِيِّ، أَوِ الْعَرَفِ الْأَسْتَعْمَالِيِّ . وَذَلِكَ لَا إِجْمَالَ فِيهِ وَلَا تَرَدُّدًا

فَإِنْ قِيلَ : لَوْ كَانَ عَرَفُ الْأَسْتَعْمَالِ كَمَا ذَكَرْتُمُوهُ لَارْتَفَعَ عَنْهُ الضَّمَانُ لِكَوْنِهِ مِنْ جَمَلَةِ الْمُؤَاخَذَاتِ وَالْعُقُوبَاتِ

قُلْنَا : عَنْهُ جَوَابَانِ

الْأَوَّلُ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الضَّمَانَ ، مِنْ حَيْثُ هُوَ ضَمَانٌ ، عَقُوبَةٌ وَلِهَذَا يَجِبُ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ ، وَبِإِسَاءَةِ أَهْلًا لِلْعُقُوبَةِ ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الْمُضْطَرِّ فِي الْخَمِصَةِ إِذَا أَكَلَ مَالَ غَيْرِهِ ، مَعَ أَنَّ الْأَكْلَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ حِفْظًا لِنَفْسِهِ ، وَالوَاجِبُ لَا عَقُوبَةَ عَلَى فِعْلِهِ ؛ وَكَذَلِكَ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى مَنْ رَمَى إِلَى صَفِّ الْكُفَّارِ فَأُصَابَ مُسَلِّمًا ، مَعَ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالرَّمْيِ ، وَهُوَ مُثَابٌّ عَلَيْهِ

الثَّانِي وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ عِقَابٌ ، لَكِنَّ غَايَتَهُ لَزُومُ تَخْصِيصِ عَمُومِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى نَفْيِ كُلِّ عِقَابٍ ، وَذَلِكَ أَسْهَلُ مِنَ الْقَوْلِ بِالْإِجْمَالِ

المسألة الرابعة

اختلفوا في قوله، صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بظهور، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام

من الليل، ولا نكاح الأبولي وشاهدي عدل» ونحوه
فذهب الكلّ أنّه لا إجمال فيه، خلافاً للقاضي أبي بكر
وأبي عبد الله البصري، فإنهما قالا بإجماله، لأنّ حرف النفي
دخل على هذه المسميات مع تحقّقها، فلا بُدَّ من إضمار حكم
يلحق، وتمام تقريره كما مرّ في المسألة المتقدمة

والمختار أنّه لا إجمال في هذه الصور، لأنّه لا يخلو إماماً أن
يقال بأنّ الشارع له في هذه الأسماء عرف، أو لا عرف له فيها،
بل هي منزلة على الوضع اللغوي

فإن قيل بالأوّل، فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه، إذ
الغالب منه أنّه إنّما يناطقنا فيما له فيه عرف بعرفه، فيكون لفظه
منزلاً على نفي الحقيقة الشرعيّة من هذه الأمور، ونفي الحقيقة
الشرعيّة ممكن. والأصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه.
وعلى هذا، فلا إجمال، وإن كان مسمّى هذه الأمور بالوضع
اللغوي غير منفيّ

وإن قيل بالثاني، فالإجمال أيضاً إنّما يتحقّق إن لو لم يكن
اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة قبل ورود الشرع في مثل
هذه الألفاظ في نفي الفائدة والجدوى، وليس كذلك
وبيانّه أنّ المتبادر إلى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق

الوجود وإنما هو نفي فائدته وجدواه . ومنه قولهم « لا علم إلا ما نفع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، ولا حكم إلا لله ، ولا طاعة إلا لله ، ولا بلد إلا بسطان » الى غير ذلك . وإذا كان النفي محمولاً على نفي الفائدة والجدوى ، فلا إجمال فيه . وإن سلمنا أنه لا عرف للشارع ، ولا لأهل اللغة في ذلك ، وأنه لا بد من الإضمار غير أن الاتفاق واقع على أنه لا خروج للمضمر ههنا عن الصحة والكمال وعند ذلك ، فيجب اعتقاد ظهوره في نفي الصحة والكمال لوجهين :

الأول أنه أقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي ، لأنه إذا قال « لا صلاة ، لا صوم إلا بكذا » فقد دلَّ على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة ، وعلى صفاته بدلالة الالتزام ، فإذا تعذر العمل بدلالة المطابقة ، تعين العمل بدلالة الالتزام قليلاً لمخالفة الدليل الثاني أنه إذا كان اللفظ قد دلَّ على نفي العمل وعدمه ، فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته ، حملة على أقرب المجازات الشبيهة به ؛ ولا يخفى أن مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم أكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه أحد الأمرين دون الآخر ، فكان الحمل عليه أولى فإن قيل ما ذكرتوه معارض من وجهين : الأول أنه يلزم

منه الزيادةُ في الإضرارِ والتجاوزِ المخالف للأصل ، الثاني أنَّ حملهُ على نفي الكمالِ دون الصِّحَّةِ مستيقنٌ ، من حيث إنَّهُ يلزمُ من نفي الصِّحَّةِ نفي الكمالِ ، ولا عكس ، وإذا تقابلتِ الاحتمالاتُ لزمَ الإجمالُ

قلنا : بل الترجيحُ لما ذكرناه ، لأنَّهُ لا يلزمُ منه تعطيلُ دلالةِ اللفظِ ، بخلافِ ما ذكرتموه ، ولأنَّهُ على وفقِ النفي الأصلي ، وما ذكرتموه على خلافه ، فكان ما ذكرناه أولى . وعلى هذا ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لا عملَ إلاَّ بنيةٍ ، وإنما الأعمالُ بالنياتِ » وإن لم يكن للشارع فيه عرفٌ ، كما في الصلاة والصوم ونحوهما ، فعرف أهل اللغة في نفيه نفي الفائدة والجدوى ، كما قررناه فيما تقدّم ، فلا إجمال فيه أيضاً ، خلافاً لأبي الحسين البصرى وأبي عبد الله البصرى وغيرهما من المعتزلة

المسألة الخامسة

اختلفوا في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقال بعضُ الأصوليين إنَّ لفظَ القطعِ واليدِ مجملٌ . أمَّا الإجمالُ في القطعِ ، فلأنَّهُ يصدقُ إطلاقُهُ على بينونةِ العضو من العضو ، وعلى شقِّ الجلدِ الظاهرِ من العضو بالجرح ، من غيرِ إبانةٍ للعضو .

ولذلك يُقالُ عندما إذا جرحَ يدهُ في بعضِ الأعمالِ ، كَبَرَى القلمَ وغيره « قطعَ يدهُ » وأما الإجمالُ في اليدِ ، فلأنَ لفظَ اليدِ يُطلقُ على جملتها إلى المنكبِ ، وعليها إلى المرفقِ ، وعليها إلى الكوعِ ، وليس أحدُ هذه الاحتمالاتِ أظهرَ من الآخرِ ، فكان لفظُ اليدِ والقطعِ ، مُجملاً

وذهب الباقيون إلى خلافه متمسكين في ذلك بالإجمالِ والتفصيل :

أما الإجمالُ فهو أنَ إطلاقَ لفظِ اليدِ على ما ذكرَ من المحاملِ ، وكذلك إطلاقَ لفظِ القطعِ ، إما أن يكونَ حقيقةً في الكلِ أو هو حقيقة في البعض مجاز في البعض ، فإن كان حقيقة في الكلِ ، فإما أن يكونَ مشتركاً ، أو متواطئاً : القولُ بالاشتراكِ يلزمُ منه الإجمالُ في الكلامِ ، وهو على خلافِ الأصلِ . وإن كان الثاني والثالث ، فليس بمجملٍ . كيف وإنه وإن كان الاشتراكُ على وفقِ الأصلِ إلا أن الاحتمالاتِ ثلاثةٌ كما ذكرناه ، ولا إجمالَ فيه على تقديرين منها ، وهما حالةُ التواطئِ والتجاوزِ في أحدهما ، وإنما يتحققُ الإجمالُ على تقديرِ الاشتراكِ ، وهو متعدهٌ ووقوعُ احتمالٍ من احتمالين أغلبُ من وقوعِ احتمالٍ واحدٍ بعينه . وإذا كان حقيقةً في أحدهما دون الآخرِ ، فيجبُ اعتقادُ كونه ظاهراً

في كلِّ العضوِ ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه؛ أما عند الحصر، فلدعواه الإجمال، وأما عندنا فامصيرنا إلى نفي الظهور عنه وانحصاره في جملة مسمى العضو وأما التفصيل فهو أن لفظ اليد، وإن أُطلق على ما ذكره من الاحتمالات إلا أنه حقيقة في جملة العضو إلى المنكب، وعجاز فيما عداه. ودليله أنه يصحُّ أن يُقال، إذا أُيئت اليد من المرفق أو من الكوع: هذا بعض اليد لا كلها. وذلك يدلُّ على أنه ليس حقيقة من وجهين:

الأول أن مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد والثاني صحة القول بأنه ليس كلُّ اليد، ولو كان مسمى اليد حقيقة، لما صحَّ نفيه

وأما لفظ القطع حقيقة في إبانة الشيء عما كان متصلاً به. فإذا أُضيف القطع إلى اليد، وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها إلى الكوع، وجب حملُه على إبانة مسمى اليد، وهو جملتها، وحيث أُطلق قطع اليد عند إبانة بعض أجزائها عن بعض لا يكون حقيقة، بل تجوزاً

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع، لما فيه من مخالفة الظاهر

قلنا: وإن لزم منه مخالفة الظاهر إلا أنه أولى من القول
بالإجمال في كلام الشارع، فكان إدراج ما نحن فيه تحت
الأغلب أغلب

الثاني أن القول بالإجمال ممّا يُفصّل إلى تعطيل اللفظ عن
الاعمال في الحال، إلى حين قيام الدليل المرجح، ولا كذلك في
الحال على المجاز: فإنه إن لم يظهر دليل التجوّز عملاً باللفظ في
حقيقته؛ وإن ظهر عمل به في مجازه، من غير تعطيل اللفظ في
الحال ولا في ثاني الحال

المسألة السادسة

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يُفيد معنى واحداً، وعلى
ما يُفيد معنيين، قال الغزالي وجماعة من الأصوليين: هو مجمل
لتردده بين هذين الاحتمالين، من غير ترجيح
والذي عليه الأكثر أنه ليس بمجمل، بل هو ظاهر فيما
يُفيد معنيين. وهذا هو المختار

وقبل الخوض في الحجاج، لا بُدَّ من تلخيص محل النزاع
فنقول: اللفظ الوارد إما أن يظهر كونه حقيقةً فيما قيل من
المحمّلين مع اختلافهما، أو كونه حقيقةً في أحدهما، مجازاً في

الآخر، أو لم يظهر أحد الأمرين : فإن كان من القسم الأول أو الثاني، فلا معنى للخلاف فيه، أما الأول فلتحقق إجماله، وأما الثاني فلتحقق الظهور في أحد المحملين : وإنما النزاع في القسم الثالث ؛ ويجب اعتقاد نفي الإجمال فيه، للإجمال والتفصيل : أما الإجمال فما تقدم في المسألة المتقدمة . وأما التفصيل فهو أن الكلام إنما وُضِعَ للإفادة، ولا سيما كلام الشارع . ولا يخفى أن ما يُفِيدُ معنيين أكثر في الفائدة، فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه

فإن قيل : هذا الترجيح مُعَارِضٌ بترجيح آخر، وهو أن الغالب من الألفاظ الواردة هي المفيدة لمعنى واحد، بخلاف المفيدة لمعنيين . وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الأعم الأغلب أغلب

قلنا : يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين أو التفاوت القول بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقاً، إلى حين قيام الدليل، وذلك على خلاف الأصل وإن قيل بالتفاوت والترجيح، فإما أن يكون فيما يُفِيدُ معنى واحداً، أو فيما يُفِيدُ معنيين : لا سبيل إلى الأول، إذ

القائلُ قائلان : قائلٌ يقولُ بالإجمال ، ففيه نفيُ الترجيحِ عن المعنيين ؛ وقائلٌ يقولُ بأنَّه ظاهرٌ راجحٌ فيما يُفيدُ معنيين دونَ ما يُفيدُ معنى واحداً ؛ فقد وقعَ الاتفاقُ على نفيِ الترجيحِ فيما يُفيدُ معنى واحداً ، فتعيَّنَ الترجيحُ لما يُفيدُ معنيين

المسألة السابعة

اللفظُ الواردُ من جهةِ الشارعِ إذا أمكنَ حملةُ على حكم شرعيّ تجدد ، وأمکنَ حملةُ على الموضوعِ اللغويّ : اختلفوا فيه فذهب الغزالي إلى أنَّه مُجْمَلٌ لندُدِّهِ بين الاحتمالين من غير مزيّة ، وذهب غيره إلى أنَّه ظاهرٌ في الحكم الشرعي ، وهو المختار . وذلك مثلُ قوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « الطوافُ بالبيتِ صلاةٌ » فإنَّه يُحتمَلُ أنَّه أرادَ به أنَّه كالصلاةِ حكماً ، في الافتقارِ إلى الطهارة ، ويُحتمَلُ أنَّه أرادَ به أنَّه مُشتمَلٌ على الدعاء الذي هو صلاةٌ لغةً ؛ وكقوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ » فإنَّه يُحتمَلُ أنَّه أرادَ به أنَّهما جماعةٌ حقيقةً ؛ ويُحتمَلُ أنَّه أرادَ به انعقادَ الجماعةِ بهما وحصولَ فضيلتها ، وإنَّما قلنا بكونه ظاهراً في الحكم الشرعي للإجمال والتفصيل :

أمَّا الإجمالُ فما ذكرناه فيما تقدَّم

وأما التفصيل فهو أنه ، صلى الله عليه وسلم ، إنما بعث
لتعريف الأحكام الشرعية ، التي لا تعرف إلا من جهته
لا لتعريف ما هو معروف لأهل اللغة ، فوجب حمل اللفظ عليه
لما فيه من موافقة مقصود البعثة

فإن قيل : ما ذكرتموه من الترجيح مُقابلٌ بمثله ، وبيانُه أن
حمل اللفظ على الحكم الشرعي ، المجدد مُخالفٌ للنفي الأصلي ،
بخلاف الحمل على الموضوع الأصلي

قلنا : إلا أننا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي ، كانت
فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ما هو معروف لنا ؛ ولو
حملناه على تعريف الحكم الشرعي . كانت فائدته التأسيس
وتعريف ما ليس معروفاً لنا ؛ وفائدة التأسيس أصل ، وفائدة
التأكيد تبع ، فكان حملاً على التأسيس أولى

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ الشارع ، وله مسمى لغوي ، ومسمى شرعي
عند المعترف بالأسماء الشرعية ، قل القاضي أبو بكر تفرعاً على
القول بالأسماء الشرعية إنه مُجْمَلٌ . وقال بعض أصحابنا وأصحاب
أبي حنيفة إنه مُجْمَلٌ على المسمى الشرعي . وفصل الغزالي ،

وقال : ما ورد في الإثبات ، فهو للحكم الشرعيّ ، وما ورد في النهي ، فهو مجملّ ، ومثال ذلك في طرف الإثبات قوله ، صلى الله عليه وسلم ، حين دخل على عائشة ، فقال لها « أَعْنَدُكَ شَيْءٌ ؟ » - فقالت : لا - قال : إني إذا أصوم « فهو إن حمل على الصوم الشرعيّ دلّ على صحّة الصوم بنيّة من النهار ، بخلاف حمله على الصوم اللغويّ ، ومثاله في طرف النهي نهيه ، عليه السلام عن صوم يوم النحر ، فإنّه إن حمل على الصوم الشرعيّ ، دلّ على تصوّر وقوعه لاستحالة النهي عمّا لا تصوّر لوقوعه ، بخلاف ما إذا حمل على الصوم اللغويّ

والمختار ظهوره في المسمى الشرعيّ في طرف الإثبات ، وظهوره في المسمى اللغويّ في طرف الترك :
أمّا الأوّل ، فبيانُهُ بما تقدّم في المسألة التي قبلها ، ويزيد ههنا وجه آخر في الترجيح ، وهو أنّ الشارع ، مهما ثبت له عرف ، وإن كانت مناطته لنا بالأمر اللغويّ غالباً ، غير أنّ مناطته لنا بعرفه ، في موضع له فيه عرف ، أغلب

وأمّا إذا ورد في طرف الترك ، كقوله ، صلى الله عليه وسلم « دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ » وكنهيه عن بيع الحرّ والخمر وحبل الحبلّة والملاقيح والمضامين ، فإنّه لو كان اللفظ ظاهراً في الصلاة الشرعيّة

والبيع الشرعيّ، لزم أن يكون ذلك متصوِّراً لاستحالة النهي عمّا لا تصوُّر له، وهو خلاف الإجماع، وأن يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعيّ، وذلك ممتنع لما فيه من إهمال المصلحةِ المعْتَبَرةِ المرعيّةِ في التصرف الشرعيّ، أو أن يُقالَ مع ظهوره في المسمّى الشرعيّ بتأويله وصرفه إلى المسمّى اللغويّ، وهو على خلاف الأصل؛ ولا يلزم من اطّراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف الإثبات، مثله في طرف النهي أو النفي، وعلى ما حقّقناه من تقديم عرف الشرع في خطابه، على وضع اللغة، فيُقدّم ما اشتهر من المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره، على الوضع الأصلي الحقيقي، وسواء كان ذلك التجوُّز بطريق نقل الكلام من محل الحقيقة إلى ما هو خارج عنه، كلفظ الغائط، أو بطريق تخصيصه ببعض مسمياته في الحقيقة، كلفظ الدابة، لأنّ العرف الطارئ غالب للوضع الأصلي، ولا إجمال فيه

المنف التامه - في البيان والمبين

ويشتمل على مقدّمة ومساائل أما المقدّمة، ففي تحقيق معنى البيان والمبين، واختلاف الناس في العبارات الدالّة عليهما، وما هو المختار في ذلك

أما البيان فاعلم أنه لما كان متعلقاً بالتعريف والإعلام بما
ليس بمعروف ولا معلوم ، وكان ذلك ممّا يتوقفُ على الدليل ،
والدليل مُرشدٌ إلى المطلوب ، وهو العلمُ أو الظنُّ الحاصلُ عن
الدليل ، لم يخرج البيان عن التعريف والدليل ، والمطلوب
الحاصل من الدليل ، لعدم معنى رابع يُفسرُ به البيان ، فلا جرم
اختلف الناس

فقال أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وغيره إنَّ البيان
هو التعريفُ وعبر عنه بأنَّه إخراجُ الشيء عن حيز الإشكال الى
حيز الوضوح والتجلى . وذهب أبو عبد الله البصرى وغيره إلى
أنَّ البيان هو العلمُ الحاصلُ من الدليل . وذهب القاضي أبو بكر
والغزالي وأكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة ، كالجبائي وأبي هاشم
وأبي الحسين البصرى وغيرهم ، إلى أنَّ البيان هو الدليل ؛
وهو المختارُ

ويدلُّ على صحَّة تفسيره بذلك أنَّ من ذكر دليلًا لغيره ،
وأوضحه غاية الإيضاح يصحُّ لغةً وعرفاً أن يُقال ، تمَّ بيانهُ ، وهو
بيانٌ حسنٌ ، إشارةً إلى الدليل المذكور . وإن لم يحصل منه
المعرفةُ بالمطلوب للسامع ، ولا حصل به تعريفه ، ولا إخراجُ
المطلوب من حيز الإشكال الى حيز الوضوح والتجلى . والأصلُ

في الإطلاقِ الحقيقةُ ؛ والذي يخصُّ كلَّ واحدٍ من التعريفين
الآخرين

أما الأوَّلُ فلأنَّهُ غيرُ جامعٍ ، لأنَّ ما يدلُّ على الحكمِ بدياً
من غيرِ سابقةٍ إجمالٍ بيانٍ ، وهو غيرُ داخلٍ في الحدِّ ، وشرطُ
الحدِّ أن يكونَ جامعاً مانعاً . كيف وفيه تجوُّزٌ وزيادةٌ . أما
التجوُّزُ ففي لفظِ الحيزِ ، فإنَّهُ حقيقةٌ في الجوهرِ دونَ غيره . وأما
الزيادةُ فما فيه من الجمعِ بينَ الوضوحِ والتجليِّ ، وأحدُهُما كافٍ
عن الآخرِ ، والحدُّ مما يجبُ صيانتُهُ عن التجوُّزِ والزيادةِ

وأما التعريفُ الثاني ، فلأنَّ حصولَ العلمِ عن الدليلِ يسمى
تبيناً ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ . فلو كانَ هو البيانُ أيضاً
حقيقةً ، لزمَ منه الترادفُ . والأصلُ عندَ تعدُّدِ الأسماءِ ، تعدُّدُ
المسمياتِ ، تكثيراً للفائدةِ ، ولأنَّ الحاصلَ عن الدليلِ قد يكونُ
علماً ، وقد يكونُ ظناً . وعندَ ذلكَ فتخصيصُ اسمِ البيانِ بالعلمِ ،
دونَ الظنِّ ، لا معنى له ، مع أنَّ اسمَ البيانِ يعمُّ الحالتينِ ؛ وإذا
كانَ النزاعُ إنّما هو في إطلاقِ أمرٍ لفظيٍّ ، فأولى ما أتبعَ ، ما
كانَ موافقاً للإطلاقِ اللغويِّ ، وأبعدَ عن الاضطرابِ ومخالفةِ
الأصولِ

وإذا عُرِفَ أنَّ البيانَ هو الدليلُ المذكورُ فحدُّ البيانِ ما هو

حدُّ الدليل، على ما سبقَ في تحريره . ويعمُّ ذلك كلَّ ما يُقالُ له دليل، كان مفيداً للقطعِ أو الظنِّ، وسواءً كان عقلياً أو حسيّاً، أو شرعيّاً أو عرفياً، أو قولاً أو سكوتاً، أو فعلاً أو تركَ فعلٍ الى غير ذلك

وأما المبيِّنُ فقد يُطلقُ، ويُرادُ به ما كان من الخطابِ المبتدئِ المستغنى بنفسه عن بيانٍ؛ وقد يُرادُ به ما كان محتاجاً إلى البيانِ، وقد وردَ عليه بيانهُ، وذلك كاللفظِ المُجملِ إذا يبيِّنُ المرادُ منه، والعامُّ بعدَ التخصيصِ، والمُطلقُ بعدَ التقييدِ، والفعلُ إذا اقترنَ به ما يدلُّ على الوجهِ الذي قُصِدَ منه إلى غير ذلك وأما المسائلُ فثمان :

المسألة الأولى

مذهبُ الأكثرينَ أنَّ الفعلَ يكونُ بياناً، خلافاً لطائفةٍ شاذَّةٍ . ويدلُّ على ذلك النقلُ والعقلُ :

أما النقلُ فما رُوِيَ عنه، صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، أنَّه عَرَفَ الصلاةَ والحجَّ بفعله حيث قال « صلوا كما رأيتموني أُصلي، وخذوا عني مناسِككم »

وأما العقلُ، فهو أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على كونِ القولِ بياناً،

والإتيانُ بأفعالِ الصلاةِ والحجِّ ، لكونها مشاهدةً ، أدلُّ على معرفةِ تفصيلها من الإخبارِ عنها بالقولِ ، فإنَّهُ ليسَ الخبرُ كالمعانيه ؛ ولهذا كانت مُشاهدةُ زيدٍ في الدارِ أدلَّ على معرفةِ كونهِ فيها من الإخبارِ عنه بذلك . وإذا كانَ القولُ بياناً ، مع قصوره في الدلالة عن الفعلِ المشاهدِ ، فكونُ الفعلِ بياناً أولى فإن قيل : أمّا النقلُ فالبيانُ فيه إنما وقعَ بالقولِ لا بالفعلِ ، وهو قولُهُ « صلُّوا كما رأيتموني أُصلي ، وخذوا عني مناسككم » وأمّا المعقولُ فهو أنَّ الفعلَ ، وإن كانَ مُشاهدًا ، غير أنَّ زمانَ البيانِ به ممَّا يطولُ ، ويلزمُ من ذلك تأخيرُ البيانِ مع إمكانه بما هو أفضى إليه ، وهو القولُ ، وذلك ممتنعٌ

قلنا : أمّا القولُ بأنَّ البيانَ إنما حصلَ بالقولِ ليس كذلك فإنَّهُ لم يتضمَّنْ تعريفَ شيءٍ من أفعالِ الصلاةِ والحجِّ ، بل غايته تعريفُ أنَّ الفعلَ هو البيانُ لذلك

وأما القولُ بأنَّ البيانَ بالفعلِ ممَّا يُفضى إلى تأخيرِ البيانِ مع إمكانِ تقدُّمه بالقولِ ، فهو غيرُ مُسلمٍ ، بل التعريفُ بالقولِ ، وذكر كلِّ فعلٍ بصفتهِ وهيئتهِ وما يتعلَّقُ به أبعدُ عن التثبيتِ بالذهنِ من الفعلِ المُشاهدِ ، وربما احتيجَ في ذلك إلى تكريرٍ في أزمنةٍ تزيدُ على زمانِ وقوعِ الفعلِ بأزمنةٍ كثيرةٍ ، على ما يشهدُ به

العرفُ والعادةُ . وإنَّ سلَّمنا أنَّ زمانَ التعريفِ بالفعلِ يكونُ أطولَ ، فليسَ في ذلكَ ما يدلُّ على كونه غيرَ صالحٍ للبيانِ والتعريفِ والخلافُ إنّما هو في ذلكَ ؛ وقد بينّا أنّهُ ، مع صلاحيته للتعريفِ أدلُّ من القولِ

قولهم إنّهُ يُفضى إلى تأخيرِ البيانِ ، مع إمكانِ تقديمه بالقولِ . قلنا : لا يخلو إماماً أن لا تكونَ الحاجةُ قد دعتُ إلى البيانِ في الحالِ ، أودعتُ إليه : فإنَّ كانَ الأوَّلُ ، فلا محذورَ في التأخيرِ مع حصولِ البيانِ بما هو أدلُّ من القولِ ؛ وإنَّ كانَ الثاني ، فلا نُسَلِّمُ امتناعَ التأخيرِ على قولنا بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاقُ ، على ما قرَّرناه . وبتقديرِ امتناعهِ ، فإنَّما نُسَلِّمُ ذلكَ فيما إذا كانَ التأخيرُ لا لفائدةٍ وأمّا إذا كانَ لفائدةٍ ، فلا . وقد بينّا الفائدةَ في البيانِ بالفعلِ من جهةِ كونه أدلَّ على المقصودِ

المسألة الثانية

إذا وردَ بعدَ اللفظِ المجملِ قولٌ وفعلٌ ، وكلُّ واحدٍ منهما صالحٌ للبيانِ ، فالبيانُ بماذا منهما ؟ والحقُّ في ذلكَ أنّهُ لا يخلو إماماً أن يتوافقا في البيانِ أو يختلفا : فإنَّ توافقا فإنَّ علمَ تقدُّمِ أحدهما فهو البيانُ لحصولِ المقصودِ

به؛ والثاني يكون تأكيداً، إلا إذا كان دون الأول في الدلالة،
لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة. وإن جهل ذلك،
فلا يخلو إماماً أن يكونا متساويين في الدلالة، أو أحدهما أرجح
من الآخر على حسب اختلاف الوقائع والأقوال والأفعال: فإن
كان الأول فأحدهما هو البيان، والآخر مؤكد من غير تعيين؛
وإن كان الثاني، فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم لأننا لو فرضنا
تأخر المرجوح امتنع أن يكون مؤكداً للراجح، إذ الشيء لا يؤكد
بما هو دونه في الدلالة، والبيان حاصل دونه، فكان الإتيان به غير
مفيد، ومنصب الشارع منزه عن الإتيان بما لا يفيد. ولا كذلك
فيما إذا جعلنا المرجوح مقدماً، فإن الإتيان بالراجح بعده يكون
مفيداً للتأكيد، ولا يكون معطلاً

وأما إن لم يتوافقا في البيان، كما روى عنه، صلى الله عليه
وسلم، أنه بعد آية الحج قال «من قرن حجاً إلى عمرة فليطف
طوافاً واحداً، ويسعى سعيًا واحداً» وروى عنه، صلى الله عليه
وسلم أنه قرن فطاف طوافين، وسعى سبعين، فلا يخلو إماماً أن
يعرف تقدم أحدهما، أو يجهل. فإن علم التقدم، قال أبو الحسين
البصرى: المتقدم هو البيان. فإن تقدم الفعل كان الطواف
الثاني واجباً. وإن تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب،

وليس بحقّ، بل الحقُّ أن يُقالَ : إن كان القولُ متقدِّماً،
فالطوافُ الثاني غيرُ واجبٍ، وفعلُ النبيّ، صلى اللهُ عليه وسلّم له
يجب أن يحمل على كونه مندوباً، والآفلو كان فعله له، دليل
الوجوب، كان ناسخاً لما دلَّ عليه القولُ. ولا يخفى أن الجمعَ أولى
من التعطيلِ، وفعله للطوافِ الأوّلِ يكونُ تأكيداً للقولِ؛ وإن
كان الفعلُ متقدِّماً، فهو، وإن دلَّ على وجوبِ الطوافِ الثاني
إلاّ أن القولَ بعدهُ يدلُّ على عدمِ وجوبه، والقولُ بإهمالِ
دلالةِ القولِ ممتنعٌ، فلم يبقَ إلاّ أن يكونَ ناسخاً لوجوبِ الطوافِ
الثاني الذي دلَّ عليه الفعلُ أو أن يحملَ فعله على بيانِ وجوبِ
الطوافِ الثاني في حقِّه دونِ أمتهِ، وأن يحملَ قوله على بيانِ
وجوبِ الأوّلِ دونِ الثاني في حقِّ أمتهِ دونهُ، والأشبهُ إنّما هو
الاحتمالُ الثاني دونِ الأوّلِ، لما فيه من الجمعِ بينِ البيّانينِ من غيرِ
نسخٍ ولا تعطيلِ

وأما إن جهلَ المتقدِّمُ منهما، فالأولى إنّما هو تقديرُ تقدّمِ
القولِ وجعله بياناً لوجهينِ :

الأوّلُ أنّه مستقلٌّ بنفسه في الدلالةِ بخلافِ الفعلِ، فإنّه
لا يتمُّ كونهُ بياناً دونِ اقترانِ العلمِ الضروريّ بقصدِ النبيّ صلى
اللهُ عليه وسلّم، البيّانُ به، أو قولُ منه يدلُّ على ذلك؛

وذلك مما لا ضرورة تدعو إليه

الثاني أننا إذا قدرنا تقدم القول أمكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني، كما تقدم تعريفه. ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه إما إهمال دلالة القول، أو كونه ناسخاً لحكم الفعل، أو ان يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف الثاني في حق النبي، صلى الله عليه وسلم، دون أمته، والقول دليل عدم وجوبه في حق أمته دونها، والإهمال والنسخ على خلاف الأصل؛ والافتراق بين النبي، صلى الله عليه وسلم، والأمة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر إلى ما ذكرناه من التشريك، لكون التشريك هو الغالب دون الافتراق

المسألة الثالثة

هل يجب أن يكون البيان مساوياً للمبين في القوة، أو يجوز أن يكون أدنى منه
قال الكرخي: لا بد من المساواة؛ وقال أبو الحسين البصري:
يجوز أن يكون أدنى منه
وهل يجب أن يكون مساوياً للمبين في الحكم؟
فمنهم من قال به؛ ومنهم من نفاه

والمختار في ذلك أن يُقال: أمّا المساواة في القوّة، فالواجبُ
أن يُقال: إن كان المبيّن مُجملاً، كفى في تعيين أحدِ احتماليه
أدنى ما يُفيد الترجيح؛ وإن كان عاماً أو مُطلقاً، فلا بُدَّ وأن
يكونَ المخصّصُ والمقيّدُ في دلالتِهِ أقوى من دلالةِ العامِّ على
صورةِ التخصيصِ، ودلالةِ المطلقِ على صورةِ التقييدِ؛ وإلا فلو
كان مُساوياً لزمَ الوقفُ؛ ولو كان مرجوحاً لزم منه إلغاءُ الراجحِ
بالمرجوح، وهو ممتنعٌ

وأما المساواةُ بينهما في الحكمِ فغيرُ واجبٍ، وذلك لأنّه لو
كانَ ما دلَّ عليه البيانُ من الحكمِ هو ما دلَّ عليه المبيّنُ، لم يكن
أحدهما بياناً للآخر. وإنّما يكونُ أحدُ الأمرين بياناً للآخر إذا
كانَ دالّاً على صفةِ مدلولِ الآخر، لا على مدلوله؛ ومع ذلك،
فلا اتحادَ في الحكمِ

فإن قيل: المرادُ من الاتحادِ في الحكمِ أنّه إن كان حكمُ
المبيّن واجباً، كانَ بيانهُ واجباً، وإن لم يكن واجباً، لم يكن
البيانُ واجباً

قلنا: لا يخلو إماماً أن لا تكونَ الحاجةُ داعيةً الى البيانِ في
الحال، أو هي داعيةٌ: فإن كان الأوّل فالبيانُ غيرُ واجبٍ، على
ما سيأتى، وسواءً كان حكمُ المبيّن واجباً أو لم يكن. وإن كان

الثاني ، فعلى قولنا بجواز التكليف بما لا يُطاقُ على ما تقرّر . فالبيانُ أيضاً لا يكونُ واجباً ، وإن كان الحكمُ المبيّنُ واجباً ، وأما إذا قلنا بامتناعِ التكليفِ بما لا يُطاقُ ، فالحقُّ ما قالوه ، وذلك لأنَّهُ إذا كان المبيّنُ واجباً ، فلم يكن البيانُ واجباً ، لجواز تركه ، ويلزمُ من ذلك التكليفُ بما لا يُطاقُ ، وهو خلافُ الفرضِ وإذا كان المبيّنُ غيرَ واجبٍ ، فالقولُ بعدمِ إيجابِ البيانِ لا يُفضي إلى التكليفِ بما لا يُطاقُ ، إذ لا تكليفَ فيما ليسَ بواجبٍ ، لأنَّ ما لا يكونُ واجبَ الفعلِ ، ولا واجبَ التركِ ، فهو إمّا مندوبٌ ، أو مباحٌ ، أو مكروهٌ . وكلُّ واحدٍ من هذه الأقسامِ الثلاثةِ لا تكليفَ فيه على ما تقدّمَ ولا يلزمُ من القولِ بالوجوبِ حذراً من تكليفِ ما لا يُطاقُ الوجوبُ مع عدمِ التكليفِ أصلاً ، اللهمَّ إلا أن يُنظرَ إلى التكليفِ بوجوبِ اعتقاده ، على ما هو عليه من إباحةٍ أو نِدْبٍ أو كراهةٍ ، فيكون من القسمِ الأوّلِ

المسألة الرابعة

في جواز تأخير البيان : أمّا عن وقتِ الحاجة ، فقد اتفق الكلُّ على امتناعه سوى القائلين بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاقُ ،
الاحكام ج ٣ (٦)

ومدارُ الكلام من الجانبين فقد عُرِفَ فيما تقدّم
وأماً تأخيره عن وقتِ الخطابِ إلى وقتِ الحاجةِ، ففيه
مذاهبُ :

فذهبَ أكثرُ أصحابنا وجماعةٌ من أصحابِ أبي حنيفةٍ إلى
جوازه؛ وذهبَ بعضُ أصحابنا، كأبي اسحق المروزي وأبي بكر
الصيرفي، وبعضُ أصحابِ أبي حنيفةٍ والظاهريةِ، إلى امتناعه؛
وذهبَ الكرخي وجماعةٌ من الفقهاءِ إلى جوازِ تأخيرِ بيانِ المُجملِ
دونَ غيره؛ وذهبَ بعضهم إلى جوازِ تأخيرِ بيانِ الأمرِ دونَ
الخير؛ وذهبَ الجبائي وابنه والفاضي عبدُ الجبارِ إلى جوازِ تأخيرِ
بيانِ النسخِ دونَ غيره؛ وذهبَ أبو الحسين البصري إلى جوازِ
تأخيرِ بيانِ ما ليس له ظاهرٌ كالمُجملِ، وأماً ما له ظاهرٌ وقد
استعملَ في غيرِ ظاهره، كالعامِ والمطلقِ والمنسوخِ ونحوه، فقال
يجوزُ تأخيرُ بيانهِ التفصيليِّ، ولا يجوزُ تأخيرُ بيانهِ الإجماليِّ،
وهو أن يقولَ وقتِ الخطابِ: هذا العمومُ مخصوصٌ، وهذا
المطلقُ مقيدٌ، وهذا الحكمُ سينسخُ

وإذا عُرِفَ تفصيلُ المذاهبِ فقد احتجَّ أصحابنا القائلون
بجوازِ التأخيرِ مطلقاً بحججِ نقليةٍ، وعقليةٍ
أماً النقليةِ، فالحجةُ الأولى منها قوله تعالى « إنَّ علينا جمعةً

وقرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ « ووجهُ الاحتجاجِ بهُ أَنَّهُ قال (فاذا قرأناه) معناه أنزلناه، ويدلُّ على ذلك قوله تعالى (فاتبع قرآنه) أمر النبيَّ، صلى الله عليه وسلم، بالاتباع بفاء التعقيب، لقوله (فاذا قرأناه) ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم معرفته به، وإِنَّمَا يكون بعد الإنزال. وإذا كان المراد بقوله (قرأناه) الإنزال، فقوله (ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ) يدلُّ على تأخير البيان عن وقت الإنزال، لأنَّ (ثمَّ) للمهلة والتراخي على ما سبق تقريره

ولقائل أن يقول: وإن كان المراد من قوله تعالى (فاذا قرأناه) الإنزال، ولكن لا نسلم أن المراد من قوله (ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ) بيان مجمله وخصوصه وتقييده ومنسوخه، بل المراد منه إظهاره وإشهاره، وهو على وفق الظاهر، لأنَّ البيان هو الإظهار في اللغة، ومنه يُقال « بان لنا الكوكبُ الفلاني، وبان لنا سورُ المدينة » إذا ظهر؛ ويُقال « بين فلان الأمرُ الفلاني » إذا أظهره وعند ذلك، فليس حمله على ما ذكر من بيان المراد من المجملِ والعامِّ والمطلق أولى مما ذكرناه. كيف وإنَّ الترجيح لهذا المعنى من جهة أن المراد من قوله تعالى (إنَّ علينا جمعه وقرآنه) إِنَّمَا هو جميع القرآن فإنه ليس اختصاص بعضه بذلك أولى من

بعض ؛ وأيضاً فإنه أمر النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بالاتباع بقوله (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) والأمر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض إجماعاً ، ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض ولأنه لو حمل ذلك على البعض دون البعض ، مع كونه غير معين في اللفظ ، كان مجملاً وتكليفاً له بما ليس بمعلوم له ، وهو خلاف الأصل . وإذا ثبت أن المراد من قوله من أول الآية إنما هو جميع القرآن فالظاهر أن يكون الضمير في قوله تعالى (ثم إن علينا بيانه) عائداً إلى جميع المذكور السابق ، وهو جملة القرآن ، لا إلى بعضه ، لعدم الأولوية . وإنما يمكن ذلك بحمل البيان على ما ذكرناه ، لا على ما ذكره لاستحالة افتقار كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذي ذكره ، فإنه ليس كل القرآن مجملاً ولا ظاهراً في معنى وقد استعمل في غيره ، فكان ما ذكرناه أولى . وهذا إشكالٌ مشكوكٌ ، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخبط به بعض المخبطين وإن سلمنا أن المراد به إنما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه ، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي ، كما قاله أبو الحسين البصري ؛ فإن قيل : لا يمكن ذلك ، لأن لفظ البيان مطلق ، فحملة على

البيان التفصيلي يكون تقييداً له ، وتقييدُ المطلق من غير دليلٍ ممتنعٌ . قلنا : وإذا كان مُطلقاً ، فالمطلق لا يُمكنُ حملُهُ على جميعِ صورِهِ ، وإلَّا كان عاماً لا مُطلقاً ، بل غايةً أَنَّهُ إذا عمل به في صورةٍ ، فقد وُفِّي بالعملِ بدلالتهِ . وعند ذلك ، فلا يخفى أَنَّ تنزيلَ البيانِ في الآيةِ على الإجمالي دون التفصيلي يكونُ تقييداً للمطلق ، وهو ممتنعٌ من غير دليلٍ . وإن لم يُقل بتزيله عليه ، فلا حجةَ فيه

وإن سلّمنا أَنَّ المراد به البيان الإجمالي والتفصيلي ، غير أَنَّهُ قد تعذّر العملُ بظاهرِ ثمّ ، من حيث إنها تدلُّ على وجوب تأخير بيان كلِّ القرآن ضرورة عودِ الضميرِ إلى الكلِّ ، على ما سبق . وذلك خلافُ الإجماع . وإذا تعذّر العملُ بظاهرها ، وجب العملُ بها في مجازها ، وهو حملها على معنى (الواو) كما في قوله تعالى « فالينا مرجعهم ثمّ الله شهيدٌ على ما يفعلون » فإن (ثمّ) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالةِ كونِ الربِّ شاهداً ، بعد أن لم يكن شاهداً

الحجةُ الثانيةُ قوله تعالى « الر . كتابٌ أحكمت آياته ثمّ فُصِّلَتْ » و (ثمّ) للتأخير
ولقائل أن يقول : لا نسأمُ أن المراد من التفصيل بيانُ

المراد من المجرى والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه ،
بل المراد من قوله : أحكمت أى فى اللوح المحفوظ وفصلت فى
الانزال

الحجّة الثالثة قوله تعالى « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن
يقضى إليك وحىه » وأراد به بيانه للناس

ولقائل أن يقول : ظاهر ذلك للمنع من تعجيل نفس
القرآن ، لا بيان ما هو المراد منه ، لما فيه من الإضرار المخالف
للأصل ، وإنما منعه من تعجيل القرآن أى من تعجيل أدائه
عقب سماعه ، حتى لا يختلط عليه السماع بالاداء ، وإلا فلو أراد
به البيان ، لما منعه عنه بالنهى للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد
الاداء غير منهي عنه

الحجّة الرابعة أنه تعالى أمر نبي إسرائيل بذبح بقرة معينة
غير منكورة بقوله تعالى « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ولم
يعينها إلا بعد سؤالهم . ودليل كون الأمور به معينة أمران :
الأول أنهم سألوها تعيينها بقولهم له « ادع لنا ربك يبين لنا ما هي » ،
« وما لوئها » ولو كانت منكورة ، لما احتيج إلى ذلك للخروج
عن العهدة بأى بقرة كانت . الثانى أن قوله تعالى « إنّه يقول
إنها بقرة لا فارض ولا بكر » ، و « إنها بقرة صفراء » ، و « إنها

جميع بقرة لا ذلولٌ تثيرُ الأرضَ ولا تسقي الحرتَ » والضميرُ
في هذه الكناياتِ يجبُ صرفُهُ إلى ما أمرُوا به أولاً

وبيانهُ من وجهين : الأولُ أنه لو لم يكن كذلك ، لكان
تكليفاً بأمورٍ مجددةٍ غير ما أمرُوا به أولاً ، ولو كانت كذلك
لكان الواجبُ من تلك الصفاتِ المذكورةِ آخرًا دون ما ذُكرَ
أولاً ، وهو خلافُ الإجماعِ على أن المأمورَ به كان متصفاً
بجميع الصفاتِ المذكورةِ . الثاني أنه لو لم يكن كذلك للزم منه
أن لا يكونَ الجوابُ مطابقاً للسؤال ، وهو خلافُ الأصلِ

ولقائل أن يقول : لا نسلمُ أن البقرةَ المأمورَ بها كانت
معينةً في نفس الأمرِ ، بل منكراً مطلقاً ، فلا تكونُ محتاجةً
إلى البيانِ لإمكانِ الخروجِ عن العهدةِ بذبحِ أي بقرةٍ اتفقت ،
ولا يكونُ ذلك من صورِ النزاعِ

قولهم إنهم سألوا عن تعيينها ، ولو أمرُوا بمنكرٍ ، لما سألوا
عن تعيينه . قلنا ظاهرُ الأمرِ يدلُّ على التنكيرِ ، حيث قال « إن
اللهُ يأمرُكم أن تذبجوا بقرةً » . والقولُ بالتعيينِ مخالفٌ للتنكيرِ
المفهومِ من اللفظِ ، وليسُ الحملُ على التعيينِ ضرورةً تصحيحِ
سؤالهم ومخالفةِ ظاهرِ النصِ أولى من العكسِ ، بل موافقةُ
ظاهرِ نصِ أولى

قولكم في الوجه الثاني إنَّ الضميرَ في جميعِ الكناياتِ عائِدُ
إلى المأمورِ بهِ أولاً، لا نُسلِّمُ ذلكَ
قولهم لو لم يكن كذلك، لكان ذلك تكليفاً بأمورٍ مجدِّدةٍ
مُسلِّمٌ، وما المانعُ منه؟

قولكم: لو كان كذلك، لكان الواجبُ من تلك الصفاتِ
المذكورةِ آخرًا دونَ ما ذكرَ أولاً، لا نُسلِّمُ ذلكَ. وما المانعُ أن
يكونَ قد أوجبَ عليهم بعدَ السؤالِ الأوَّلِ ذبحَ بقرةٍ متَّصِفَةٍ
بالصفاتِ المذكورةِ أولاً، ثمَّ أوجبَ بعدَ ذلكَ اعتبارَ الصفاتِ
المذكورةِ ثانياً، ولا منافاةَ بينِ الحالتينِ

قولكم: لو كان كذلك، لما كان الجوابُ مطابقاً للسؤالِ،
وهو خلافُ الأصلِ، فهو مُعارضٌ بما رُوِيَ عن ابنِ عبَّاسٍ،
رضيَ اللهُ عنهما، أنَّه قال: لو ذبحوا أَيْتَةَ بقرةٍ أرادوا لأجزأتهم،
لكنَّهم شَدَّدوا على أنفُسِهِم، فشَدَّدَ اللهُ عليهم. وهذا يدلُّ على
أنَّ ذلكَ كان ابتداءً إيجابٍ لا بياناً، لأنَّ البيانَ ليس بتشديدٍ،
بل تعيين ما هو الواجبُ. ولا يخفى أنَّ موافقةَ ظاهرِ النصِّ
الدالِّ على تنكيرِ البقرةِ وظاهرِ قولِ ابنِ عبَّاسٍ أولى من موافقةِ
ما ذكروه من لزومِ مطابقتِ الجوابِ للسؤالِ، لما فيه من موافقةِ
أصلين، ومخالفةِ أصلٍ واحدٍ؛ وما ذكروه بالعكسِ

ثم وإن سلمنا أن المأمور به كان بقرة معينة في نفس الأمر، غير أنهم سألوا البيان الإجمالي أو التفصيلي؟ الأول ممنوع، والثاني مُسَلَّمٌ. ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي، تأخير البيان الإجمالي، كما هو مذهب أبي الحسين البصري. وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع إطلاقه، بالإجمالي، أولى من التفصيلي، ولا محيص عنه. وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له، كقولهم: ما المانع أن يكون البيان مقارناً للمبين، غير أنهم لم يتبينوا أن الأمر بالذبح كان ناجزاً، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع. أما أولاً فلأنه لو كان البيان حاصلًا، لفهموه ظاهراً، ولما سألوا عنه؛ وأما ثانياً فلأن الأمر بالذبح كان مطلقاً، والأمر المطلق على التراخي عند صاحب هذه الحجّة على ما سبق تقريره. ولو كان على الفور فتأخير بيانه عنه أيضاً غير ممتنع على أصله، لكونه قائلاً بجواز التكليف بما لا يُطاق، كما سبق تحقيقه

الحجّة الخامسة أنه لما نزل قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم، أتم لها واردة » قال عبد الله ابن الزبير « فقد عبثت الملائكة والمسيح، أفتراهم يعذبون » والنبي، صلى الله عليه وسلم، لم ينكر عليه، بل سكت الى حين
الاحكام ج ٣ (٧)

ما نزل بيان ذلك بعد حين ، وهو قوله « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ
مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » وذلك يدلُّ على جواز التأخير
ولقائل أن يقول : لا نُسَلِّمُ أَنَّ الْآيَةَ لَمْ تَكُنْ بَيِّنَةً حَتَّىٰ إِنَّهَا
تحتاجُ إلى بيانٍ ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ وَالْمَسِيحَ إِنَّمَا يُمَكِّنُ الْقَوْلُ بِدُخُولِهِمْ
فِي عَمُومِ الْآيَةِ ، إِنْ لَوْ كَانَتْ (مَا) تَتَنَاوَلُ مَنْ يَعْلَمُ وَيَعْقِلُ ،
وهو غيرُ مسلمٍ ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ مَتَنَاوَلَةً لَهُمْ ، فَلَا حَاجَةَ إِلَىٰ
إِخْرَاجِ مَا لَا دُخُولَ لَهُ فِي الْآيَةِ ، عَنْهَا

فَإِنْ قِيلَ : دَلِيلُ تَنَاوُلِ (مَا) لِمَنْ يَعْلَمُ وَيَعْقِلُ ، النَّصُّ

وَالِإِطْلَاقُ وَالْمَعْنَى

أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى
« وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا » وَقَوْلُهُ تَعَالَى « وَلَا أَتَمَّ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ »

وَأَمَّا الْإِطْلَاقُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ : الْأَوَّلُ أَنَّ (مَا) قَدْ تُطْلَقُ بِمَعْنَى
(الَّذِي) بِاتِّفَاقِ أَهْلِ اللُّغَةِ ؛ وَ (الَّذِي) يَصِحُّ إِطْلَاقُهَا عَلَى مَنْ
يَعْقِلُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ : الَّذِي جَاءَ زَيْدٌ فَمَا كَذَلِكَ . الثَّانِي أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ
يُقَالَ : مَا فِي دَارِي مِنْ الْعَبِيدِ أَحْرَارٌ

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَمِنْ وَجْهَيْنِ : الْأَوَّلُ هُوَ أَنَّ ابْنَ الزَّبَعْرِى كَانَ مِنْ
فَصَحَاءِ الْعَرَبِ ، وَقَدْ فَهِمَ تَنَاوُلَ (مَا) لِمَنْ يَعْقِلُ ، وَالنَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، لَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ ذَلِكَ . الثَّانِي أَنَّ (مَا) لَوْ كَانَتْ مَخْتَصَّةً

بمن لا يعلم، لما احتيجَ إلى قوله « من دون الله » وحيث كانت
بعمومها متناولةً لله تعالى احتجَّ إلى التقييد بقوله « من دون الله »
قلنا : أما ما ذكروه من النصوص والإطلاقاتِ فغايتهُ جوازُ
إطلاقِ (ما) على من يعقلُ ويعلمُ، ولا يلزمُ من ذلك أن تكونَ
ظاهرةً فيه، بل هي ظاهرةٌ فيمن لا يعقلُ . ودليلُ ذلك قولُ
النبيِّ، صلى اللهُ عليه وسلَّم، لابنِ الزُّبَيْرِ لما ذكر، ما ذكر رادًّا
عليه بقوله « ما أجهلكِ بلغةِ قومك، أما علمتِ أنَّ (ما) لما لا يعقلُ
و (من) إن يعقلُ . ولا يخفى أنَّ الجمعَ بين الأمرين والتوفيقَ
بين الأدلَّةِ أولى من تعطيلِ قولِ النبيِّ صلى اللهُ عليه وسلَّم،
والعملُ بما ذكروه . وإذا كانت (ما) ظاهرةً في من لا يعقلُ
دون من يعقلُ، وجبَ تنزيلُها على ما هي ظاهرةٌ فيه
وما ذكروه من الوجهِ الأوَّلِ في المعنى فهو باطلٌ بما ذكرناه
من إنكارِ النبيِّ صلى اللهُ عليه وسلَّم، ولا يخفى أنَّ اتباعَ قولِ
النبيِّ أولى من اتباعِ ما ظنَّه ابنُ الزُّبَيْرِ
وما ذكروه في الوجهِ الثاني من عدمِ الاحتياجِ إلى قوله
« من دون الله » إنَّما يصحُّ أن لو لم يكن فيه فائدةٌ؛ وفائدتهُ
التأكيدُ، وحملُ الكلامِ على فائدةِ التأسيسِ، وإن كان هو
الأصلُ، غير أنَّه يلزمُ من حملِ على فائدةِ التأسيسِ مخالفةُ ظاهرِ

قول النبي، صلى الله عليه وسلم، والجمع أولى من التعطيل
وإن سلمنا أن (ما) حقيقة في من يعقل، غير أننا لا نسلم
أن بيان التخصص لم يكن مقارناً للآية. وبيان المقارنة أن دليل
العقل صالح للتخصيص على ما سبق. والعقل قد دلّ على امتناع
تعذيب أحدٍ مجرمٍ صادرٍ من غيره، اللهم إلا أن يكون راضياً
بجرم ذلك الغير، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة
والمسيح بعبادة من بعدهم؛ و (ما) مثل هذا الدليل العقلي، فلا
نسلم عدم مقارنته للآية

وأما نزول قوله تعالى « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى »
الآية، فإنما ورد تأكيداً بضمّ الدليل الشرعي، إلى الدليل العقلي،
مع الاستغناء عن أصله؛ أما أن يكون هو المستقلّ بالبيان، فلا
الحجة السادسة قول الملائكة لإبراهيم « إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ
هَذِهِ الْقَرْيَةِ، إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ » ولم يُبينوا إخراج لوط ومن
معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم « نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ
وَأَهْلَهُ » إلا بعد سؤال إبراهيم وقوله « إِن فِيهَا لُوطًا »

ولقائل أن يقول: لا نسلم تأخر البيان عن هذه الآية،
بلى هو مقترنٌ بها. ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك: « إِنَّ
أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ، وَذَلِكَ لَا يَدْخُلُ فِيهَا إِلَّا مَنْ كَانَ ظَالِمًا »

كيف وإنه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال ابراهيم ، وهو قوله « إن فيها لوطاً » وما مثل هذا لا يُعدُّ تأخيراً للبيان ؛ فإن مثل ذلك قد يجري إما بسبب انقطاع نفسه أو سعال فيما بين البيان والمبين ؛ ولا يُعدُّ ذلك من المبين تأخيراً . ومبادرة ابراهيم الى السؤال ، ومنعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال ، حتى أنه لو لم يُبادر بالسؤال ، لبادروا بالبيان

الحجة السابعة أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنفذ معاذاً الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها ، فسألوهُ عن الوقص ، فقال « ما سمعتُ فيه شيئاً من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حتى أرجع إليه فاسأله » وذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم

ولقائل أن يقول كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان للمبين . كيف ويمكن أن يُقال الأصل عدم وجوب الزكاة في الأوقاص وغيرها ، غير أن الشارع أوجب فيما أوجب ، وبقي الباقي على حكم العقل ؛ وذلك صالح للبيان والتخصيص

هذا ما يتعلق بالمنقول ، وأما الحجج العقلية ، فأولها أنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً ، فإما أن يكون امتناعه لذاته ، أو

لغيره؛ وذلك إما أن يُعرف بضرورة العقل أو نظره، وكلُّ واحدٍ من الأمرين مُنتفٍ، فلا امتناع
ولقائل أن يقول: ولو كان جائزاً، فإمّا أن يُعرف بضرورة العقل أو نظره، وكلُّ واحدٍ من الأمرين مُنتفٍ، فلا جواز؛ وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر؛ وكلُّ ما هو جوابٌ له ههنا فهو جوابه فيما ذكر

الحجّة الثانية أنه لو امتنع تأخيرُ البيان، لامتنع تأخيرُهُ في الزمنِ القصير، وامتنع عطفُ الجمَلِ المتعدّدة إذا كان بيانُ الأولى متأخراً عن الجمَلِ المعطوفِ عليها، ولَمّا جازَ البيانُ بالكلامِ الطويل، واللازم ممتنع

ولقائل أن يقول: إنّما يجوزُ تأخيرُ البيانِ في الزمانِ القصيرِ إذا كان مع قصره لا يُعدُّ المتكلمُ معرضاً عن كلامه الأول، فإنَّ كلامه الثاني مع الأول معدودٌ كالجملّة الواحدة، وذلك لا يُعدُّ تأخيراً للبيان. وهذا بخلاف ما إذا تطاولَ الزمانُ تطاولاً يُعدُّ به المتكلمُ بالكلامِ الأولِ معرضاً عن كلامه؛ ولهذا فإنَّهُ يجوزُ لغةً وعرفاً أن يتكلمَ الإنسانُ بكلامٍ يقصرُ فهمُ السامعِ عنه، ويبيّنه بعدَ الزمانِ القصيرِ من غيرِ استهجانٍ بخلاف ما إذا بيّنه بعدَ الزمانِ المتطاولِ، فلا يلزمُ من التأخيرِ ثمّ، التأخيرُ ههنا

وأما الجُمْلُ المعطوفةُ فنازلةٌ منزلةُ الجملةِ الواحدةِ ، فالبيانُ المتعقَّبُ للجُمْلِ المعطوفةِ ينزلهُ منزلةً تعقبه للجملةِ الواحدةِ . وأما البيانُ بالكلامِ الطويلِ فإنَّما يجوزُهُ الخصمُ إذا لم يكن حصولُ البيانِ إلَّا بهِ ، أو كانت المصلحةُ فيه أتمَّ من الكلامِ القصيرِ ، وإلَّا فلا الحجَّةُ الثالثةُ أنَّه لو قبحَ تأخيرُ البيانِ ، لكان ذلك لعدمِ تبينِ المكلفِ ، وذلك يقتضي قبح الخطابِ إذا بين له ، ولم يتبين ، فإنَّه لا فرقَ في ذلك بين ما امتنع بأمرٍ يرجعُ إلى نفسه أو إلى غيره . ولهذا يسقطُ تكليفُ الإنسانِ إذا مات ، سواء قتلَ هو نفسه ، أو قتلهُ غيره . واللازمُ ممتنع

ولقائلُ أن يقول . مُسلِّمٌ أن قبحَ تأخيرِ البيانِ لما فيه من فقدِ التبيينِ المنسوبِ إلى المخاطبِ ، ولا يلزمُ من ذلك قبحه عند عدمِ تبينِ المكلفِ إذا بين له ، اكونه منسوباً إلى تقصيرِ المكلفِ ، لا إلى المخاطبِ ؛ وسقوطُ التكليفِ عن الميتِ إنما كان لعدمِ تمكنه المشروطِ في التكليفِ ، وذلك لا يفترقُ بأن يكونَ قد فات بفعله أو بفعلِ غيره

والمختارُ في ذلك : أمَّا من جهةِ النقلِ فقوله تعالى « واعلموا أنَّ ما غنمتم من شيءٍ فإنَّ لله خمسُهُ » إلى قوله « ولذي القربى » ثمَّ بينَ بعدَ ذلك أنَّ السلبَ للقاتلِ ، وأنَّ المرادَ بذوي القربى

بنو هاشم وبنو المطلب دون بنى أمية وبنى نوفل ، بمنعه لهم من ذلك حتى أنه لما سُئِلَ عن ذلك قال : إنا وبنو هاشم والمطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه

فإن قيل : المتأخر إنما هو البيان المفصل ، ونحن لا نمنع من ذلك ، وإنما نمنع من تأخير البيان المجمل ، ولا دلالة لما ذكرتموه على تأخيره

قلنا : إذا سلم عدم اقتران البيان التفصيلي بهذه الآية ، فهو حجة على من نازع فيه ، وهي حجة على من نازع في تأخير البيان الإجمالي ، حيث إنها ظاهرة في العموم لكل ذوى القربى ولم ينقل أحد من أهل النقل وأرباب الأخبار ما يشير إلى البيان الإجمالي أيضاً ، مع أن الأصل عدمه ، ولو كان ، لما أهمل نقله غالباً ؛ وأيضاً ما روى أن جبريل ، عليه السلام ، قال للنبي صلى الله عليه وسلم « اقرأ » قال : وما أقرأ ؟ كرر عليه ذلك ثلاث مرات ثم قال له « اقرأ باسم ربك الذى خلق » أخر بيان ما أمره به أولاً مع إجماله إلى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل ، وسؤال النبي ، مع إمكان بيانه أولاً . وذلك دليل جواز التأخير فإن قيل : أمره له بالقراءة مطلق ، وذلك إما أن يكون

مقتضاهُ الوجوبَ على الفورِ ، أو التراخي : فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ، فَقَدْ
أَخَّرَ الْبَيَانَ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ ؛ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي ، فَلَا شَكَّ فِي
إِفَادَتِهِ جَوَازَ الْفِعْلِ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي مِنْ وَقْتِ الْأَمْرِ ، وَتَأْخِيرُ
الْبَيَانِ عَنْهُ تَأْخِيرٌ لَهُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ ، وَذَلِكَ مَمْتَنَعٌ بِالْإِجْمَاعِ
فَتَرَكَ الظَّاهِرَ لِأَنَّهُ لَنَا وَلَكُمْ ، وَالْخِلَافُ إِنَّمَا وَقَعَ فِي تَأْخِيرِ
الْبَيَانِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ ، وَلَيْسَ فِيهَا ذِكْرُهُ دَلَالَةٌ عَلَيْهِ
قُلْنَا : أَمَّا أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ مَقْتَضَاهُ الْوَجُوبَ عَلَى الْفَوْرِ ، فَقَدْ
تَقَدَّمَ ؛ وَإِذَا كَانَ عَلَى التَّرَاخِي ، فَلَا نُسْلَمُ لِرُؤْمِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ
وَقْتِ الْحَاجَةِ

قَوْلِكُمْ إِنَّهُ يُفِيدُ جَوَازَ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِنْ وَقْتِ الْأَمْرِ .
قُلْنَا : مَتَى ، إِذَا كَانَ الْفِعْلُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُبَيَّنًّا ، أَوْ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُبَيَّنًّا ؛
الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ . وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ
أَنَّ الْحَاجَةَ دَاعِيَةٌ إِلَى مَعْرِفَتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وَجُوبِهِ وَعَدَمِ
الْمُؤَاخَذَةِ بِتَرْكِهِ ، بِدَلِيلِ مَا قَبْلَ الْأَمْرِ . وَأَيْضًا فَإِنَّهُ لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ
تَعَالَى « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُرْذَبْ بِهَا مُطْلَقَ الدَّعَاءِ إِجْمَاعًا
لَمْ يَقْتَرَنْ بِهَا الْبَيَانُ ، بَلْ أُخْرِجَ بَيَانُ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ وَأَوْقَاتِهَا إِلَى أَنَّ
يَبَيِّنُ ذَلِكَ جَبْرِيلُ لِلنَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بَعْدَ ذَلِكَ ، وَيَبَيِّنُ
النَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ذَلِكَ لِغَيْرِهِ ، بَعْدَ بَيَانِ جَبْرِيلَ لَهُ .

وكذلك نزل قوله تعالى « وَأَتُوا الزَّكَاةَ » مُطْلَقًا ، ثُمَّ يَبَيِّنُ النَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بَعْدَ ذَلِكَ مَقْدَارَ الْوَاجِبِ وَصِفَتَهُ فِي النَّقُودِ وَالْمَوَاشِي وَغَيْرِهَا مِنْ أَمْوَالِ الزَّكَاةِ شَيْئًا فَشَيْئًا . وَكَذَلِكَ نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » ثُمَّ يَبَيِّنُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَجِبُ الْقَطْعُ بِسَرِقَتِهِ فِي مَقْدَارِهِ وَصِفَتِهِ عَلَى التَّدرِيجِ . وَكَذَلِكَ نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى « وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ » ثُمَّ نَزَلَ تَخْصِيصُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى « لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ ، وَلَا عَلَى الْمَرْضَى » إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَوْامِرِ الْعَامَّةِ الَّتِي لَمْ تَبَيِّنْ تَفَاصِيلَهَا إِلَّا بَعْدَ مُدَدٍ

فَإِنْ قِيلَ : الْمُؤَخَّرُ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَوْامِرِ إِنَّمَا هُوَ الْبَيَانُ التَّفْصِيلِيُّ ، وَلَيْسَ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى تَأْخِيرِ الْبَيَانِ الْإِجْمَالِيِّ . كَيْفَ وَإِنْ الْأَمْرُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى الْفَوْرِ ، أَوْ التَّرَاخِي ؛ وَتَمَامُ الْإِشْكَالِ مَا سَبَقَ

قلنا : وَجَوَابُ الْإِشْكَالَيْنِ أَيْضًا مَا سَبَقَ . وَأَيْضًا فَإِنَّ الْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةَ فِي الْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْإِثْرِ وَرَدَتْ مُطْلَقَةً ، وَالنَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَبَيِّنُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى التَّدرِيجِ مَا يَصَحُّ بَيْعُهُ وَمَا لَا يَصَحُّ ، وَمَنْ يَحِلُّ نِكَاحُهَا وَمَنْ لَا يَحِلُّ ، وَصِفَاتِ الْعُقُودِ وَشُرُوطِهَا ، وَمَنْ يَرِثُ وَمَنْ لَا يَرِثُ ، وَمَقَادِيرِ الْمَوَارِيثِ شَيْئًا فَشَيْئًا . وَمَنْ نَظَرَ فِي جَمِيعِ عُمُومَاتِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَجَدَهَا

كذلك . وأيضاً فإنه لما نهى النبي ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، عن
المزائنة ، وشكا الأنصارُ إليه بعد ذلك ، رخص لهم في العرايا ، وهي
نوعٌ من المزائنة ، مع أنه لم يُنقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيانٌ
مُجملٌ ولا مُفصلٌ ، وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخاً أو
تخصيصاً : وعلى كلا التقديرين فهو حجةٌ على المخالف فيه .

وأما من جهة المعقول فهو أنه لو امتنع تأخير البيان ، لم يخل
إمّا أن يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لأمرٍ من خارج . لا جائز أن
يكون لذاته ، فإننا لو فرضناه واقعاً ، لا يلزم عنه المحال لذاته ؛
وإن كان لأمرٍ خارج ، فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود
البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام ، حالة
وجود البيان ، وجهله به حالة عدمه . فلو امتنع تأخير البيان ،
لكان لما قارنته من جهل المكلف بالمراد ؛ ولو كان كذلك ،
لامتنع تأخير بيان النسخ ، لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال
بوضعه على تكرّر الفعل على الدوام ؛ واللازم ممتنع فاللزوم ممتنع
وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان
المجمل والعام والمقيّد وكل ما أُريد به غير ما هو ظاهر فيه .
وجوزة في النسخ ، كالجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم
اعترض القاضي عبد الجبار ، وقال الفرق بين تأخير بيان

النسخ وتأخير بيان الجمال هو أن تأخير بيان النسخ مما لا يخلُ
بالتمكن من الفعل في وقته ، بخلاف تأخير بيان صفة العبادة ،
فإنه لا يتأتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها ؛ والفرق
بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين
الأول أن الخطاب المطلق الذي أُريد نسخه معلومٌ أن

حكيمه مرتفعٌ لعلمنا بانقطاع التكليف ؛ ولا كذلك المخصوص

الثاني أن تأخير بيان تخصيص العموم ، مع تجويز إخراج
بعض الأشخاص منه من غير تعيين ، مما يُوجب الشك في كل
واحدٍ من أشخاص المكلفين ، هل هو مرادٌ بالخطاب أم لا .
ولا كذلك في تأخير بيان النسخ

وجواب الفرق بين الإجمال والنسخ أن وقت العبادة إنما
هو وقت دُعوى الحاجة إليها ، لا قبل ذلك ، ووقت الحاجة إليها
فالبيان لا يكون متأخراً عنه ، فلا يلزم من تأخير بيان صفة
العبادة عنها في غير وقتها ، ووجوده في وقتها تعذر الاتيان
بالعبادة في وقتها

وجواب الفرق الأول بين العموم والنسخ هو أن حكم
الخطاب المطلق ، وإن علم ارتفاعة بانقطاع التكليف ، فذلك
مما يعم التخصيص والنسخ ، لعلمنا بانقطاع التكليف بالموت في

الحالتين . وإِنَّمَا الخِلافُ فيما قبلَ حالَةِ الموتِ ، مع وجودِ الدليلِ الظاهرِ المتناولِ لكلِ الأشخاصِ واللفظِ الظاهرِ المتناولِ لجميعِ أوقاتِ الحياةِ . وعند ذلك ، إذا جازَ رفعُ حكمِ الخطابِ الظاهرِ المتناولِ لجميعِ الأوقاتِ ، مع فرضِ الحياةِ والتمكّنِ منه من غيرِ دليلٍ مبينِ في الحالِ ، جازَ تخصيصُ بعضِ من تناوله اللفظِ بظهورهِ مع التمكنِ من غيرِ دليلٍ مبينِ في الحالِ أيضاً ، لتعذُّرِ الفرقِ بينِ الحالتينِ

وجوابِ الفرقِ الثاني أنَّ تأخيرَ بيانِ التخصيصِ ، وإنَّ أوجبَ التردُّدَ في كلِّ واحدٍ من أشخاصِ المكلفينِ أنَّه داخلٌ تحتِ الخطابِ أم لا ، فتأخيرُ بيانِ النسخِ عندما إذا أمرَ بعبادةٍ متكررةٍ في كلِّ يومٍ ممَّا يُوجبُ التردُّدَ في أنَّ العبادةَ في كلِّ يومٍ ، عدا اليومِ الأوَّلِ ، هل هي داخلةٌ تحتِ الخطابِ العامِّ لجميعِ الأيامِ أم لا . وإذا جازَ ذلكَ في أحدِ الطرفين ، جازَ في الطرفِ الآخرِ ضرورةً تعذُّرِ الفرقِ ؛ وكذلك أيضاً فإنَّه إذا أمرَ بعبادةٍ في وقتٍ مستقبلٍ أمراً عاماً ، فإنَّ ما من شخصٍ إلاَّ ويحتملُ اخترامه قبلَ دخولِ ذلكِ الوقتِ ؛ ويخرجُ بذلكَ عن دخوله تحتِ الخطابِ العامِّ . وذلكَ ممَّا يُوجبُ التردُّدَ في كلِّ واحدٍ واحدٍ من الأشخاصِ هل هو داخلٌ تحتِ ذلكِ الخطابِ

إذا لم يرد البيان به ؛ ومع ذلك فإنه غير ممتنع إجمالاً
شبهه المخالفين ، منها ما يختص بتأخير بيان الجمل ، ومنها
ما يختص بتأخير بيان ماله ظاهر أريد به غير ما هو ظاهر فيه
أما الشبه الخاصة بالجمل فشبهتان :

الأولى أنه لا فرق بين الخطاب باللفظ الجمل الذي
لا يعرف له مدلول من غير بيان ، وبين الخطاب بلغة يضعها
المخاطب مع نفسه من غير بيان . وعند ذلك ، فإما أن يقال
بحسن المخاطبة بهما ، أو بأحدهما دون الآخر ، أو لا بواحد
منهما : الأول يلزم منه حسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير
بيان ، وهو في غاية الجهالة ؛ والثاني أيضاً ممتنع لعدم الأولوية ؛
والثالث هو المطلوب

الشبهة الثانية أن المقصود من الخطاب إنما هو التفاهم
والجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل
منه التفاهم ، فلا يكون مفيداً ، وما لا فائدة فيه لا تحسن
المخاطبة به ، لكونه لغواً ، وهو قبيح من الشارع ، كما لو خاطب
بكلمات مبهمة لم توضع في لغة من اللغات لمعنى على أن يبين
المراد منها بعد ذلك

وأما الشبه الخاصة بما استعمل من الظواهر في غير ما هو

ظاهرٌ فيه ، فثلاثٌ شبه : الأولى أنَّه إن جازَ الخطابُ بمثلِ ذلك من غيرِ بيانٍ له في الحال ، فإمّا أن يُقالَ يجوزُ تأخيرَ بيانهِ الى مدّةٍ معيّنةٍ ، فهو تحكُّمٌ لم يُقالَ بهِ قائلٌ . وإن كان ذلك إلى غيرِ نهايةٍ ، فيلزمُ منهُ بقاءُ المكلفِ عاملاً أبداً بعمومٍ قد أُريدَ بهِ الخصوصُ ، وهو في غايةِ التجهيلِ

الثانيةُ أنَّه إذا خاطبَ الشارعُ بما يريدُ بهِ غيرَ ظاهره ، فإمّا أن لا يكونَ مخاطبنا في الحال ، أو يكونَ مخاطباً لنا بهِ حالاً : الأوّلُ خلافُ الإجماعِ ؛ وإن كان الثاني ، فلا بُدَّ وأن يكونَ قاصداً لتفهِيمنا بخطابهِ حالاً ، وإلّا خرجَ عن كونهِ مخاطباً لنا حالاً ، وهو خلافُ الفرضِ ؛ وبيانُ لزومِ ذلك أنَّ المعقولَ من قولِ القائلِ « خاطبَ فلانٌ فلاناً » أنَّه قصدَ تفهِيمَهُ بكلامه له . وإذا كانَ قاصداً للتفهِيمِ في الحالِ ، فإنَّ قصدَ تفهِيمِ ما هو الظاهرُ من كلامه ، فقد قصدَ تجهيلنا ، وهو قبيحٌ ؛ وإنَّ قصدَ تفهِيمِ ما هو المرادُ منهُ ، فقد قصدَ ما لا سبيلَ لنا إليه دونَ البيانِ ، وهو أيضاً قبيحٌ

الثالثةُ أنَّه لو جازَ أن يخاطبنا بالعمومِ ويريدُ بهِ الخصوصَ من غيرِ بيانٍ له في الحال ، لتعذرَ معرفةُ المرادِ من كلامه مُطلقاً ، وذلك لأنَّ ما من لفظٍ يبيِّنُ بهِ المرادُ إلّا ويجوزُ أن يكونَ قد

أرادَ به غيرَ ما هو الظاهرُ منه ولم يبيِّنهُ لنا، وذلك مما يخلُ بمقصودِ
الخطابِ مُطلقاً، وهو ممتنعٌ

والجوابُ عن الشبهةِ الأولى بالفرقِ، وهو أنَّ اللفظَ المُجملَ،
وإنَّ لم يُعلمْ منه المرادُ بعينه، فقد علمَ المكلفُ أنَّه مُخاطَبٌ بأحدِ
مدلولاتِهِ المعينةِ المفهومةِ له، وبذلك يتحقَّقُ اعتقادهُ للوجوبِ
والعزمِ على الفعلِ بتقديرِ البيانِ والتعيينِ، فكان مُفيداً بخلافِ
الخطابِ، بما لا يُفهمُ منه شيءٌ أصلاً، كما فرضوه

وبهذا يكونُ جوابُ الشبهةِ الثانيةِ

وعن الشبهةِ الثالثةِ أنَّ تأخيرَ البيانِ إنما يجوزُ الى الوقتِ
الذي تدعو الحاجةُ فيه الى البيانِ، وذلك لا يكونُ إلا معيناً
في علمِ الله تعالى: ويجوزُ أن يكونَ معلوماً للرسولِ بإعلامِ الله
تعالى له. وعند ذلك، فأى وقتٍ وجبَ على المكلفِ العملُ
بمدلولِ اللفظِ فيه، فذلك هو وقتُ الحاجةِ إلى البيانِ؛ والبيانُ
لا يكونُ إذْ ذاك متأخراً لما فيه من تأخيرِ البيانِ عن وقتِ
الحاجةِ، وقبلَ وقتِ الوجوبِ، فلا عملَ للمكلفِ، حتى يُقالَ بأنَّه
عاملٌ بعمومٍ أريدَ به الخصوصُ، بل غايتهُ أنه يعتقدُ ذلك، ولا
امتناعَ فيه، كما لو أمرَ بعبادةٍ متكررةٍ كلِّ يومٍ، فإنَّه لا يمتنعُ
اعتقادهُ لعمومِ ذلك في جميعِ الأيامِ، مع جوازِ نسخها في المستقبلِ

وإن لم يرد بذلك بيان؛ وكل ما يُمتدَرُ به في النسخ فهو عذرٌ
لنا ههنا

وعن الشبهة الرابعة من وجهين :

الأول أنه ، وإن لزم من كونه مخاطباً لنا أن يكون قاصداً
لتفهمنا في الحال ، لكن لا لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط ،
ولا لنفس مراده من كلامه فقط ، بل يفهم ما هو الظاهر من
كلامه ، مع تجويز تخصيصه ، وليس في ذلك تجهيل ولا إحالة .
وذلك مما لا يمنع ورود المخصص بعد ذلك ، وإلا لما كان مجوزاً
التخصيص ، وهو خلاف الفرض

الثاني أنه يلزم على ما ذكره ، الخطاب بما علم الله أنه سينسخه؛
فإن جميع ما ذكر من الأقسام بعينها متحقق فيه ، ومع ذلك
جاز الخطاب به مع تأخير بيانه

وعن الخامسة من وجهين :

الأول أنه لا يمتنع أن يكون البيان : إماً بدليل قاطع
لا يسوغ فيه احتمال التأويل ، أو ظني اقترن به من القرائن ما
أوجب العلم بمدلول كلامه

الثاني أنه يلزم على ما ذكره ، الخطاب الوارد الذي علم الله
نسخ حكمه مع تأخير البيان عنه ، والجواب يكون متحداً

المسألة الخامسة

الذين منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب، اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحى به إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، من الأحكام والعبادات إلى وقت الحاجة إليه، وأكثر المحققين على جوازه، وهو الحق، لأنه لو امتنع، لم يخل: إما أن يمتنع لذاته، أو لمعنى من خارج: الأول محال، فإنه لا يلزمه من فرض وقوعه لذاته محال، وإن كان ذلك لأمر من خارج، فالأصل عدمه، كيف وإن تأخيرها يحتمل أن يكون فيه مصلحة في علم الله تقتضى التأخير. ولهذا لو صرح الشارع بذلك، لما كان ممتنعاً، ويحتمل أن يكون فيه مفسدة مانعة من التأخير، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر

فإن قيل: الامتناع من التأخير إنما هو لمعنى خارج عن ذاته، وهو قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك» وظاهر الأمر للوجوب

قولكم: يحتمل وجود مفسدة في التقديم، ومصلحة في التأخير، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر. قلنا: فهذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير، فلا يمكن معه الجزم بجواز التأخير الذي هو مذهبكم

وجوابُ الأوَّل : أنا، وإِن سَلَمْنَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى (بَأَعِمْ) أَمْرٌ،
وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لِلْوَجُوبِ، وَإِن سَلَمْنَا أَنَّهُ لِلْوَجُوبِ، وَلَكِنْ
لَا نُسَلِّمُ أَنَّ مَطْلُقَ الْأَمْرِ يَقْتَضِي الْفُورَ، عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ.
وَإِن سَلَمْنَا أَنَّهُ عَلَى الْفُورِ، غَيْرَ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ تَبْلِيغَ
الْأَحْكَامِ الَّتِي وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهَا، وَإِنَّمَا هُوَ دَالٌّ عَلَى تَبْلِيغِ مَا
أُنزِلَ مِنْ لَفْظِ الْقُرْآنِ، إِذْ هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ لَفْظِ الْمَنْزِلِ
وَجَوَابُ الثَّانِي أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ التَّرَدُّدُ بَيْنَ الْمَصْلَحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ،
تَسَاقَطًا، وَبَقِينَا عَلَى أَصْلِ الْجَوَازِ الْعَقْلِيِّ

المسألة السادسة

الَّذِينَ اتَّفَقُوا عَلَى امْتِنَاعِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ،
اِخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ إِسْمَاعِ اللَّهِ لِلْمَكَّافِ الْعَامِّ دُونَ إِسْمَاعِهِ لِلدَّلِيلِ
الْمَخْصَصِ لَهُ

فَذَهَبَ الْجَبَائِيُّ وَأَبُو الْهَذِيلِ إِلَى امْتِنَاعِ ذَلِكَ فِي الدَّلِيلِ
الْمَخْصَصِ السَّمْعِيِّ، وَأَجَازَا أَنْ يُسْمِعَهُ الْعَامُّ الْمَخْصَصَ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ،
وَإِن لَمْ يَعْلَمْ السَّامِعُ دَلَالَتَهُ عَلَى التَّخْصِيسِ. وَذَهَبَ أَبُو هَاشِمٍ
وَالنَّظَّامُ وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ إِلَى جَوَازِ إِسْمَاعِ الْعَامِّ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ
الدَّلِيلَ الْمَخْصَصَ لَهُ، وَسِوَاهُ كَانَ الْمَخْصَصَ سَمْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا. وَهُوَ
الْحَقُّ لَوْجِهَيْنِ :

الأوّل أنّا قد بينّا جواز تأخير المخصّص عن الخطاب، إذا كان سمعيّاً، مع أنّ عدم سماعه لعدمه في نفسه، أتمّ من عدم سماعه مع وجوده في نفسه. فإذا جاز تأخير المخصّص، فجواز تأخير اسماعه مع وجوده أولى

الثاني هو أنّ وقوع ذلك يدلُّ على جوازه، ودليله اسماعُ فاطمة قوله تعالى «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» مع أنّها لم تسمع بقوله «نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نُورثُ، ما تركناه صدقةٌ» إلّا بعد حين. وكذلك أُسْمِعَتِ الصَّحَابَةُ قَوْلَهُ تَعَالَى «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» ولم يسمع أكثرهم الدليلَ المخصّصَ للمجوس، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «سَنُؤَابِهِمْ سُنَّةُ أَهْلِ الْكِتَابِ» إلّا بعد حين، إلى وقائع كثيرة غير محصورة

وكلُّ ما يتشَبَّثُ بِهِ الخِصُومُ فِي الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ فَغَيْرُ خَارِجٍ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ لَهُمْ مِنَ الشُّبُهَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَجَوَابُهَا مَا سَبَقَ مَعَ أَنَّهُ مُنْتَقِضٌ بِجَوَازِ اسْمَاعِهِ الْعَامِّ مَعَ عَدَمِ مَعْرِفَتِهِ بِالْدَلِيلِ الْمَخْصُصِ، إِذَا كَانَ عَقْلِيّاً

المسألة السابعة

اختلف المجوّزون لتأخير البيان عن وقت الخطاب العامّ في

جواز التدرّيج في البيان : فمنع منه قومٌ ، مصيراً منهم إلى أن تخصّصَ البعضَ بالتنصيصِ على إخراجِهِ دونَ غيرِهِ يُوهِمُ وجوبَ استعمالِ اللفظِ في الباقي ، وامتناعِ التخصيصِ بشيءٍ آخر وهو تجهيلٌ للمكّاف ؛ وإنّما ينتفى هذا التجهيلُ بالتنصيصِ على كلّ ما هو خارجٌ عن العمومِ

ومذهبُ المحقّقين منهم خلافُ ذلك . ودليل جوازِهِ ، وقوعُهُ ، وبيان وقوعِهِ ، قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنّه عامٌّ في كلّ سارق . ومع ذلك فإنّ تخصّصَهُ بما خصصَ بِهِ من ذكرِ نصابِ السرقةِ أولاً ، وعدمِ الشبهةِ ثانياً ، وقع على التدرّيج وكذلك قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » خصص أولاً بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ، ثمّ بذكر الأمن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانياً . وكذلك قوله تعالى « اقتلوا المشركين » أخرج منه أهل الذمّة أولاً ، ثمّ العسيف والمرأة ثانياً . وكذلك آية الميراث أخرج منها ميراث النبيّ ، صلى الله عليه وسلّم ، والقاتل والكافر ، وكلُّ ذلك على التدرّيج ، إلى غير ذلك من العمومات المخصّصة . ولولا جوازُهُ لما وقع

والقول بأنّ تخصّصَ البعضِ بالذكرِ يُوهِمُ نفى تخصّصِهِ

بشيء آخر ليس كذلك ؛ فإنَّ الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص ، مع كونه ظاهراً في التعميم بلفظه ، إذا لم يُؤهِم المنع من التخصيص ، فأخرج بعض ما تناوله اللفظ عنه ، مع أنَّه لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه ، أولى أن لا يكون مؤمهاً لمنع التخصيص

المسألة الثانية

إذا ورد لفظ عامٌ بعبادةٍ أو بغيرها ، قبل دخول وقت العمل به ، قال أبو بكر الصيرفي : يجب اعتقادُ عمومِهِ جزماً قبل ظهور المخصص ؛ وإذا ظهر المخصص ، تغيرَ ذلك الاعتقادُ ، وهو خطأ : فإنَّ احتمال إرادة الخصوص به قائمٌ ؛ ولهذا ، لو ظهر المخصص ، لما كان ذلك ممتنعاً ، ووجب اعتقادُ الخصوص . وما هذا شأنه فاعتقادُ عمومِهِ جزماً قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركز النفس إلى عدمه ، يكون ممتنعاً ، فإذا لا بُدَّ في الجزم باعتقادِ عمومِهِ من اعتقادِ انتفاء مخصصه بطريقه ، ومع ذلك لا نعرفُ خلافاً بين الأصوليين في امتناع العملِ بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص ، وعدم الظفر به ؛ لكن اختلفوا : فذهب القاضي أبو بكر وجماعةٌ من

الأصوليين إلى امتناع العمل به واعتقاد عموميه إلا بعد القطع بانتفاء المخصص ؛ وإلا فالجزم بعمومه ، والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع . قال : ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن ، وذلك بأن تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر الخلاف فيها بين العلماء ، وطال النزاع فيما بينهم فيها ، ولم يطلع أحد منهم على موجب للتخصيص ، مع كثرة بحثهم واستقصائهم . ولو كان ثم شيء ، لاستحال أن لا يعرف عادة ، ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص ، لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً ، ويبلغه المكافين

وذهب ابن سريج وإمام الحرمين والغزالي وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع في ذلك ، وهو المختار . وذلك ، لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر ، وهو غير يقيني ؛ والقول بأنه لو كان ثم مخصص لأطلع عليه العلماء غير يقيني ، لجواز وجوده مع عدم اطلاع أحد من العلماء عليه . وبتقدير اطلاع بعضهم عليه ، فنقله له أيضاً غير قاطع ، بل غايته أن يكون ظنياً . كيف وأنه ليس كل ما ورد فيه العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل

والقول بأنه لو كان المراد بالعام الخصوص ، لنصب الله تعالى

عليه دليلاً، غير مُسَلِّمٍ . وبتقدير نصبه للدليل، لا نُسَلِّمُ لزومَ
اطلاع المكلفين عليه . وبتقدير ذلك، لا نُسَلِّمُ لزومَ تقاليم له،
وإذا لم يكن إلى القطعِ بذلك طريقٌ، فلو شرط ذلك في العملِ
بالعموم لتعطلت العمومات بأسرها؛ وإذا عُرِفَ، أنه لا بُدَّ من
الظنِّ بانتفاء المخصَّص، فالحدُّ الذي يجبُ العملُ بالعمومِ عندهُ أن
يبحثَ عن المخصَّصِ بحثاً غلبَ على ظنِّه عدمه، وإنه لو بحثَ عنه
ثانياً وثالثاً، كان بحثُهُ غيرَ مفيدٍ . وعلى هذا، يكونُ الكلامُ في
العملِ بكلِّ دليلٍ مع مُعارضه

الصنف التاسع - في الظاهر وتأويله

ويشتملُ على مقدِّمةٍ ومساائل
أما المقدِّمةُ، ففي تحقيقِ معنى الظاهرِ والتأويلِ
أما الظاهرُ فهو في اللغةِ عبارةٌ عن الواضحِ، ومنه يقالُ:
ظهر الأمرُ الفلاني، إذا اتَّضحَ وانكشفَ، وفي لسانِ المشرعةِ،
قال الغزالي: اللفظُ الظاهرُ هو الذي يغلبُ على الظنِّ فهمُ معنَى منه
من غيرِ قطعٍ، وهو غيرُ جامعٍ معَ اشتماله على زيادةٍ مستغنى عنها
أما أنه غيرُ جامعٍ، فلأنَّه يخرجُ منه ما فيه أصلُ الظنِّ دونَ
غلبةِ الظنِّ مع كونه ظاهراً . ولهذا، يفرقُ بين قولِ القائلِ:

ظنٌّ، وغلبةُ ظنٍّ، ولأنَّ غلبةَ الظنِّ ما فيه أصلُ الظنِّ وزيادة
وأما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله (من غير قطع)
فإنَّ من ضرورة كونه مفيداً للظنِّ أن لا يكون قطعياً
والحقُّ في ذلك أن يُقال: اللفظُ الظاهرُ ما دلَّ على معنى
بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتملُ غيره احتمالاً مرجوحاً
وإنَّما قلنا (ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي)
احترازاً عن دلالة على المعنى الثاني، إذا لم يصرَّ عرفياً، كلفظ
الأسدِ في الإنسان وغيره. وقولنا (ويحتملُ غيره) احترازٌ عن
القاطع الذي لا يحتملُ التأويل. وقولنا (احتمالاً مرجوحاً) احترازٌ
عن الألفاظِ المشتركة

وهو منقسمٌ إلى ما هو ظاهرٌ بحكم الوضع الأصلي، كإطلاقِ
لفظِ الأسدِ بإزاء الحيوانِ المخصوص، وإلى ما هو ظاهرٌ بحكم
عرفِ الاستعمالِ، كإطلاقِ لفظِ الغائطِ بإزاء الخارجِ المخصوصِ
من الإنسانِ

وأما التأويلُ في اللغةِ مأخوذٌ من آل يؤلُّ، أي رجع، ومنه
قوله تعالى «ابتغاء تأويله» أي ما يؤول إليه؛ ومنه يقال: تأوَّل
فلانُ الآيةَ الفلانية، أي نظرَ إلى ما يؤول إليه معناها
وأما في اصطلاحِ المشرِّعة، قال الغزالي: التأويلُ عبارةٌ عن

احتمال يعضده دليلٌ يصيرُ بهِ أغلبَ على الظنِّ من المعنى الذى دلَّ عليه الظاهرُ، وهو غيرُ صحيحٍ : أمّا أولاً، فلأنَّ التأويلَ ليسَ هو نفسَ الاحتمالِ الذى حملَ اللفظَ عليه، بل هو نفسُ حملِ اللفظِ عليه، وفرقٌ بين الأمرينِ ؛ وأمّا ثانياً، فلأنَّه غيرُ جامعٍ، فإنَّه يخرجُ منه التأويلُ بصرفِ اللفظِ عمّا هو ظاهرُ فيه الى غيرِه بدليلٍ قاطعٍ غيرِ ظنِّى، حيث قال : يعضده دليلٌ يصيرُ بهِ أغلبَ على الظنِّ من المعنى الذى دلَّ عليه الظاهرُ ؛ وأمّا ثالثاً، فلأنَّه أخذَ فى حدِّ التأويلِ من حيث هو تأويلٌ، وهو أعمُّ من التأويلِ بدليلٍ ؛ ولهذا يُقالُ : تأويلٌ بدليلٍ، وتأويلٌ من غيرِ دليلٍ . فتعريفُ التأويلِ على وجهٍ يوجدُ معه الاعتضادُ بالدليلِ لا يكونُ تعريفاً للتأويلِ المُطلقِ، اللهمَّ إلا أن يُقالَ : إنّما أراد تعريفَ التأويلِ الصحيحِ دونِ غيرِه

والحقُّ فى ذلك أن يُقالَ، أمّا التأويلُ، من حيث هو تأويلٌ مع قطع النظرِ عن الصحّةِ والبطلانِ، هو حملُ اللفظِ على غيرِ مدلوله الظاهرِ منه، مع احتمالِه له. وأمّا التأويلُ المقبولُ الصحيحُ فهو حملُ اللفظِ على غيرِ مدلوله الظاهرِ منه مع احتمالِه له بدليلٍ يعضده

وإنّما قلنا (حملُ اللفظِ على غيرِ مدلوله) احترازاً عن جملةِ على

نفس مدلوله . وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ
المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر، فإنه لا يُسمى تأويلاً .
وقولنا (مع احتمال له) احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله
الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً .
وقولنا (بدليل يعضده) احتراز عن التأويل من غير دليل،
فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً . وقولنا (بدليل يعم القاطع
والظني) وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص، ولا إلى
المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير

وإذا عُرِفَ معنى التأويل فهو مقبولٌ معمولٌ به، إذا تحقق
بشروطه؛ ولم يزل علماء الأمصار في كلِّ عصرٍ من عهد الصحابة
إلى زمننا عاملين به من غير تكبير

وشروطه أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك؛ وأن يكون
اللفظ قابلاً للأقويل بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه
محتماً لما صرف إليه؛ وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن
مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه
عنه إلى غيره؛ وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً، لا يكون
صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً؛ وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في
الدلالة من غير ترجيح، فغايتها إيجاب التردد بين الاحتمالين

على السويّة، ولا يكون ذلك تأويلاً، غير أنّه يكتفى بذلك من
المعترض، إذا كان قصده إيقاف دلالة المستدل؛ ولا يكتفى
به من المستدل دون ظهوره، وعلى حسب قوّة الظهور وضعفه
وتوسطه، يجب أن يكون التأويل وتام كشف ذلك بمسائل
ثمان :

المسألة الأولى

قوله، صلّى الله عليه وسلّم لغيلان، وقد أسلم على عشر نسوة
«أمسك أربعاً، وفارق سائرهن» وقوله لفيروز الديلمي، وقد
أسلم على أختين «أمسك أيتهما شئت، وفارق الأخرى» أمر
بالإمساك، وهو ظاهر في استصحاب النكاح، وقد تأوله
أصحاب أبي حنيفة بثلاث تأويلات:

الأول أنّهم قالوا: يحتمل أنّه أراد بالإمساك ابتداء النكاح،
ويكون معنى قوله «أمسك أربعاً» أي انكح منهن أربعاً.
وأراد بقوله «وفارق سائرهن» لا تنكهنّ

الثاني أنّهم قالوا: يحتمل أنّ النكاح في الصورتين كان واقعاً
في ابتداء الإسلام قبل حصر عدد النساء في أربع وتحريم نكاح
الأختين، فكان ذلك واقعاً على وجه الصحّة، والباطل من

أنكحة الكفار ليس إلا ما كان مخالفاً لما ورد به الشرع حال وقوعها

الثالث: أنهم قالوا: يحتملُ أنَّه أمرُ الزوجِ باختيارِ أوائلِ النساءِ وهذه التاويلاتُ، وإن كانت مُنقِحةً عقلاً، غير أن ما اقترنَ بلفظِ الإمساكِ من القرائنِ دائرةٌ لها

أما التاويلُ الأوَّلُ فمن وجوه: الأوَّلُ أنَّ المتبادرَ الى الفهمِ من لفظِ (الإمساكِ) إنما هو الاستدامةُ دونَ التجديدِ. الثاني أنَّه فوضَ الإمساكُ والفراقُ إلى خيرةِ الزوجِ، وهما غيرُ واقعينِ بخيرتهِ عندهم، لوقوعِ الفراقِ بنفسِ الإسلامِ وتوقفِ النكاحِ على رضا الزوجة. الثالثُ أنَّه لم يذكرْ شروطَ النكاحِ مع دُعوى الحاجةِ إلى معرفةِ ذلكَ لقربِ عهدِهِم بالإسلامِ. الرابعُ أنَّه أمرَ الزوجَ بإمساكِ أربعٍ من العشرِ، وواحدةٍ من الأختينِ، وبمفارقةِ الباقي؛ والأمرُ إماماً للوجوبِ، أو الندبِ ظاهراً على ما تقدَّم، وحصراً للتزويجِ في العشرةِ وفي الأختينِ ليس واجباً ولا مندوباً؛ والمفارقةُ ليست من فعلِ الزوجِ، حتى يكونَ الأمرُ متعلقاً بها. الخامسُ هو أنَّ الظاهرَ من الزوجِ المأمورِ إنما هو امتثالُ أمرِ النبيِّ، صلى اللهُ عليه وسلَّم، بالإمساكِ، ولم ينقلْ أحدٌ من الرواةِ تجديدَ النكاحِ في الصوَرِ المذكورةِ. السادسُ هو أنَّ الزوجَ إنما سأل

عن الإمساك بمعنى الاستدامة ، لا بمعنى تجديد النكاح ، وعن
الفراق بمعنى انقطاع النكاح . والأصل في جواب الرسول صلى
الله عليه وسلم ، أن يكون مطابقاً للسؤال

وأما التأويل الثاني فبعيد أيضاً ، لأنه لو لم يكن الحصر ثابتاً
في ابتداء الإسلام ، لما خلا ابتداء الإسلام عن الزيادة على
الأربع عادة ، وعن الجمع بين الأختين ، ولم يُنقل عن أحد من
الصحابة ذلك في ابتداء الإسلام ؛ ولو وقع ، لنقل . وقوله تعالى
« وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف » قال أهل التفسير:
المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ، صلى الله عليه
وسلم . ولهذا قال إنه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلاً

وأما التأويل الثالث فيدروءه قوله ، صلى الله عليه وسلم ،
لزواج الأختين « أمسك أيتهما شئت ، وفارق الأخرى » وقوله
لواحدٍ كان قد أسلم على خمس نسوة « إختر منهنّ أربعاً ، وفارق
واحدةً » قال المأمور بذلك : فعمدت إلى أقدمهنّ عندي ، ففارقتها

المسألة الثانية

ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في
قوله ، صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة شاة » من أن

المُرَادُ بِهِ مَقْدَارُ قِيَمَةِ الشَّاةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ « فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً » قَوِيُّ الظُّهُورِ فِي وَجُوبِ الشَّاةِ عَيْنًا ، حَيْثُ إِنَّهُ خَصَّصَهَا بِالذِّكْرِ ، وَلَا بُدَّ فِي ذَلِكَ مِنْ إِضْمَارِ حَكْمٍ ، وَهُوَ إِمَّا النَّدْبُ أَوْ الْوَجُوبُ ، وَإِضْمَارُ النَّدْبِ مَمْتَنَعٌ لِعَدَمِ اخْتِصَاصِ الشَّاةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ النَّصَابِ بِهِ ، فَلَمْ يَبْقَ غَيْرُ الْوَاجِبِ

وَلَا يَخْفَى أَنَّهْ يَلْزَمُ مِنْ تَأْوِيلِ ذَلِكَ بِالْحَمْلِ عَلَى وَجُوبِ مَقْدَارِ قِيَمَةِ الشَّاةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ إِنَّمَا هُوَ دَفْعُ حَاجَاتِ الْفُقَرَاءِ وَسَدِّ خَلَاتِهِمْ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيَمَةِ ؛ وَفِيهِ رَفْعُ الْحَكْمِ ، وَهُوَ وَجُوبُ الشَّاةِ بِمَا اسْتَنْبَطَ مِنْهُ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَهِيَ دَفْعُ حَاجَاتِ الْفُقَرَاءِ وَاسْتَنْبَاطُ الْعِلَّةِ مِنَ الْحَكْمِ ، إِذَا كَانَتْ مُوجِبَةً لِرَفْعِهِ ، كَانَتْ بَاطِلَةً وَمِمَّا يَلْتَحِقُ مِنَ التَّأْوِيلَاتِ بِهَذَا التَّأْوِيلِ مَا يَقُولُهُ بَعْضُ النَّاسِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ » الْآيَةَ ، مِنْ جَوَازِ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْبَعْضِ نَظْرًا إِلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْآيَةِ إِنَّمَا هُوَ دَفْعُ الْحَاجَةِ فِي جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ الْمَذْكُورَةِ ، لَا دَفْعُ الْحَاجَةِ عَنِ الْكُلِّ ، لِأَنَّ الْآيَةَ ظَاهِرَةٌ فِي اسْتِحْقَاقِ جَمِيعِ الْأَصْنَافِ الْمَذْكُورَةِ لِلصَّدَقَةِ ، حَيْثُ إِنَّهُ أَضَافَهَا إِلَيْهِمْ بِلَاغِ التَّمْلِيكِ فِي عَطْفِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ بِوَاوِ التَّشْرِيكِ ، وَمَا اسْتَنْبَطَ مِنْ هَذَا الْحَكْمِ مِنَ الْعِلَّةِ يَكُونُ رَافِعًا لِحَكْمِ الْمَسْتَنْبَطِ مِنْهُ ، فَلَا

يكونُ صحيحاً . وما يُقالُ من أنَّ مقصودَ الآيةِ إنّما هو بيانُ
مصارفِ الزكاةِ وشروطِ الاستحقاقِ ، فنحنُ ، وإنَّ سلّمنا كونَ
ذلكَ مقصوداً من الآيةِ ، فلا نُسَلِّمُ أنَّه لا مقصودَ منها سواه ؛
ولا مُنافاةَ بين كونِ ذلكَ مقصوداً ، وكونِ الاستحقاقِ بصفةِ
التشريكِ مقصوداً ، وهو الأولى موافقةً لظاهرِ الإضافةِ بلامِ
التمليكِ ، والعطفِ بواوِ التشريكِ

ويقربُ من هذا التأويلِ أيضاً ما يقوله أصحابُ أبي حنيفةٍ
في قوله تعالى « فَأِطْعَامُ سِتِينَ مَسْكِينًا » من أنَّ المرادَ به إطعامُ
طعامِ سِتِينَ مَسْكِينًا ، مصيراً منهم إلى أنَّ المقصودَ إنّما هو
دفعُ الحاجةِ ؛ ولا فرق في ذلكَ بين دفعِ حاجةِ سِتِينَ مَسْكِينًا ،
ودفعِ حاجةِ مَسْكِينٍ واحدٍ في سِتِينَ يوماً ، وهو بعيدٌ أيضاً ،
وذلكَ لأنَّ قوله تعالى « فَأِطْعَامُ » فعلٌ لا بدُّ له من مفعولٍ
يتعدّى إليه . وقوله « سِتِينَ مَسْكِينًا » صالحٌ أن يكونَ مفعولٌ
الإطعامِ ، وهو ممأً يُمكنُ الاستغناءَ به مع ظهوره ، والطعامُ ، وإنَّ
كان صالحاً أن يكونَ هو مفعولُ الإطعامِ ، إلاَّ أنه غيرُ ظاهرٍ
ومسكوتٌ عنه ، فتقديرُ حذفِ المظهرِ ، وإظهارِ المفعولِ المسكوتِ
عنه بعيدٌ في اللغةِ ؛ والواجبُ عكسه . وإذا كان ذلكَ ظاهراً في
وجوبِ رعايةِ العددِ دفعاً لحاجةِ سِتِينَ مَسْكِينًا ، نظراً للمكفرِ

بما يناله من دعائهم له ، واغتنامه لبركتهم ، وقلما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة ، مغنم الهمة . وذلك في الواحد المعين مما يندُرُ

المسألة الثالثة

قوله ، صلى الله عليه وسلم « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل باطل باطل » صدر الكلام (بأى وما) في معرض الشرط والجزاء وذلك من أبلغ أدوات العموم عند القائلين به ، وأكده بالبطان مرة بعد مرة ثلاث مرات ، وهو من أبلغ ما يدل به الفصيح المصقع على التعميم والبطان وقد طرّق إليه أصحاب أبي حنيفة ثلاث تأويلات الأول أنه يحتمل أنه أراد بالمرأة ، الصغيرة . الثاني ، أنه وإن أراد بها الكبيرة ، فيحتمل أنه أراد بها الأمة والمكاتبية . الثالث أنه يحتمل أنه أراد ببطان النكاح ، مصيره الى البطان غالباً ، بتقدير اعتراض الأولياء عليها ، إذا زوجت نفسها من غير كفوء وهذه التأويلات مما لا يمكن المصير إليها في صرف هذا العموم القوي المقارب للقطع ، عن ظاهره

أما الحمل على الصغيرة فمن جهة أنها لا تسمى امرأة في

وضع اللسان، ولأنَّ النبيَّ، صلى الله عليه وسلم، حكم بالبطلانِ
ونكاحِ الصغيرةِ لنفسها دونِ اذنِ وليها، صحيحٌ عندهم، موقوفٌ
على إجازةِ الوليِّ

وأما الحملُ على الأمةِ، فيدْرأهُ قوله، صلى الله عليه وسلم
« فَإِنْ مَسَّهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا » ومهرُ الأمةِ ليس
لها بل لسيدِّها

وأما الحملُ على المكاتبَةِ فبعيدٌ أيضاً من جهةِ أنَّها بالنسبةِ
إلى جنسِ النساءِ نادرةٌ، واللفظُ المذكورُ من أقوى مراتبِ العمومِ
وليس من الكلامِ العربيِّ إطلاقُ ما هذا شأنُهُ، وإرادة ما هو
في غايةِ الندرةِ والشذوذِ؛ ولهذا فإنَّهُ لو قال السيدُّ لعبده « أيتها
امرأة لقيتها اليومَ فأعطيها درهماً » وقال « إِنَّمَا أُرِدْتُ بِهِ الْمَكَاتِبَةَ »
كان منسوباً إلى الإلغازِ في القولِ وهُجِرَ الكلامُ

وعلى هذا، فلا تُسلمُ صحَّةُ الاستثناءِ بحيث لا يبقى غيرُ الأقلِّ
النادرِ من المستثنى منه، كما سبق تقريرُهُ؛ ولا فرقَ بين البابينِ
وأما حملُ بطلانِ النكاحِ على مصيرهِ إلى البطلانِ، فبعيدٌ من
وجهين :

الأوَّلُ أنَّ مصيرَ العقدِ إلى البطلانِ، من أندرِ ما يقعُ،
والتعبيرُ باسمِ الشيءِ عمماً يؤوَّلُ إليه، إِنَّمَا يَصِحُّ فِيهَا إِذَا كَانَ الْمَالَ إِلَيْهِ

قطعا، كما في قوله تعالى « إِنَّكَ مَيِّتٌ، وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » أو غالباً
كما في تسمية العصير خمراً في قوله تعالى « أَرَأَيْتَ إِذْ أَخْرَجْنَا
الْثَّانِي قَوْلُهُ « فَإِنْ أَصَابَهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا »
ولو كان العقد واقعاً صحيحاً، لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدة قول أصحاب أبي حنيفة في قوله،
صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »
إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ صَوْمُ الْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الصَّوْمَ نَكْرَةٌ،
وقد دخل عليه حرف النفي، فكان ظاهره العموم في كل صوم.
والمتبادر إلى الفهم من لفظ الصوم إنما هو الصوم الأصلي
المتخاطب به في اللغات، وهو الفرض والتطوع دون ما وجوبه
بعارض، ووقوعه نادر، وهو القضاء والنذر

ولا يخفى أن إطلاق ما هو قوي في العموم، وإرادة ما هو
العارض البعيد النادر، وإخراج الأصل الغالب منه، إغاظة في
القول. ولهذا، فإنه لو قال السيد لعبد « من دخل داري من
أقاربي أكرمه » وقال: إنما أردت قرابة السبب دون النسب،
أو ذوات الأرحام البعيدة، دون العصابات القريبة، كان قوله

منكراً مستبعداً؛ لكنه مع ذلك لا ينتهز في البعد إلى بعد
التأويل في حمل الخبر السابق على الأمة والمكاتبة

المسألة الخامسة

ومن التأويلات البعيدة أيضاً تأويل قوله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ « من ملك ذا رحمٍ محرمٍ عتق عليه » فإنَّ ظهورَ وروده
لتأسيس قاعدة، وتمهيد أصل، في سياق الشرط والجزاء، والتنبيه
على حرمة الرحم المحرم، وصلته، قوى الظهور في قصد التعميم لكل
ذی رحمٍ محرم، وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الأصول
والفصول، دون غيرهم، لأنهم قد امتازوا بكونهم على عمود النسب
عن غيرهم ممن هو على حواشيه من الأرحام، وذلك موجب
لاختصاصهم بالتنصيص عليهم، إظهاراً لشرف قربهم ونسابتهم؛
فلو كان القصد متعلقاً بهم دون غيرهم بالذكر، لما عدل عن
التنصيص عليهم إلى ما يعم، لما فيه من إسقاط حرمتهم، وإهمال
خاصيتهم؛ ولذلك، فإنه لو قال السيد لعبد « أكرم الناس »
قاصداً لإكرام أبويه لا غير، كان ذلك من الأقوال المهجورة
المستعدة

المسألة السادسة

ومن التأويلات البعيدة تأويلُ أبي حنيفة في قوله تعالى
« واعلموا أنما غنمتم من شيء ، فإن لله خمسة وللرسول ولذي
القربى » حيث إنه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من
ليس بمحتاج من ذوى القربى ، وهو بعيدٌ جداً ، لأن الآية
ظاهرةٌ في إضافة الخمس إلى كل ذوى القربى ، بلام التمليك
والاستحقاق مؤمتهُ إلى أن مناط الاستحقاق هو القرابة ، فإنها
مناسبةٌ للاستحقاق ، إظهاراً لشرفها وإبانةً لخطرها ؛ وحيث
رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية ، كان ذلك إيماءً إلى التعليل
بها ، فالمصيرُ بعد ذلك إلى اعتبار الحاجة يكون تخصيصاً للعموم ،
وتركاً لما ظهر كونه علةً مؤمى إليها في الآية ، وهو صفةُ القرابة ،
وتعليلاً بالحاجة المسكوت عنها ، وهو في غاية البعد

فإن قيل : ما ذكرتموه بعينه لازمٌ على قول الشافعي ، باعتبار
الحاجة مع اليتيم في سياق الآية

قلنا : المختارُ من قول الشافعي إنما هو عدمُ اعتبار الحاجة
مع اليتيم ؛ وبتقدير القول بذلك ، فاعتبارُ الحاجة إنما كان لأن
لفظ اليتيم مع قرينة إعطاء المال مُشعرٌ بها ، فاعتبارها يكون

اعتباراً لما دلَّ عليه لفظ الآية ، لا أنه إلغاء له واليتم بمجردِه
عن اقتران الحاجة به ، غير صالحٍ للتعليل ، بخلاف القرابة ، فإنَّ
القرابة بمجردِها مناسبةٌ للإكرام باستحقاقِ خمسِ الخمس ، كما
ذكرناه ؛ فاعتبارُ الحاجة معها يكونُ تركاً للعمل بما ظهر كونه
علّةً وعملٌ بغيره ، وهو مناقضةٌ لا تأويل

المسألة السابعة

ومن التأويلات البعيدة أيضاً مصيرُ قومٍ إلى أن قوله ، صلى
الله عليه وسلم « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سُقي بنضح أو
دالية نصف العشر » ليس بحجّةٍ في إيجاب العشر ونصف العشر
في الخضروات ، لأنَّ المقصودَ الذي سيق الكلام لأجله
إنّما هو الفرقُ بين العشر ونصف العشر ، لا بيان ما يجب فيه
العشر ونصف العشر ، وهو بعيدٌ أيضاً ، لأنَّ اللفظَ عامٌّ في
كلِّ ما سقت السماء ، وسُقي بنضح أو دالية بوضع اللغة عند
القائلين به ، وكون ذلك ممّا يُقصدُ به الفرقُ بين العشر ونصف
العشر غيرُ مانعٍ من قصدِ التعميم ، إذ لا منافاةَ بينهما ، اللهم
إلا أنّ يبيّن أنّ الخبرَ لم يرَدِ إلا لقصدِ الفرق ، وذلك ممّا
لا سبيلَ إليه

المسألة الثامنة

ومن أبعاد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » من أن المراد به الغسل ، وهو في غاية البعد ، لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤوس والأرجل في المسح من غير ضرورة

فإن قيل : العطف إنما هو على الوجوه واليدين في أوّل الآية ، وذلك موجبٌ للتشريك في الغسل ، وبيان ذلك من وجهين : الأوّل قوله تعالى « الى الكعبين » قدر المأمور به إلى الكعبين كما قدر غسل اليدين إلى المرفقين ، ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدراً كمسح الرأس

الثاني ما ورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى « وأرجلكم » وذلك يدلُّ على العطف على الأيدي دون الرؤوس . وأمّا الكسرُ فإنما كان بسبب المجاورة ، فإنها موجبةٌ لاستتباع المجاور ؛ ومنه قولُ امرئ القيس :

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبَلَهُ كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ
كَسَرَ (مُزْمَلٌ) اسْتِتْبَاعًا لِمَا قَبْلَهُ ، وَإِلَّا لَفَحْتُهُ أَنْ يَكُونَ مَرْفُوعًا

لكونه وصف (كبير) وإن سلمنا أن الأرجل معطوفة على الرؤوس
غير أنه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه، بل في أصله، كما سبق
تقريره، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه؛ فإن الغسل والمسح قد
اشتركا في أن كل واحد منهما فيه إمساس العضو بالماء، وإن
اختلفا في خصوص المسح والغسل، وذلك كافٍ في صحة العطف،
ودليله قول الشاعر:

ولقد رأيتك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً
عطف الرمح على التقلد بالسيف، وإن كان الرمح لا يُقلدُ
وإنما يعتقل به، لاشتراكهما في أصل الحمل؛ وكذلك عطف
الشاعر الماء على التبن في قوله: (وعلفتها تبناً وماءً بارداً)

والماء لا يُلفُ لاشتراكهما في أصل التناول
والجواب، قولهم إن العطف إنما هو على الأيدي، فأبعد من
كل بعيد، لما فيه من ترك العطف على ما يلي المعطوف إلى
ما لا يليه. وأما التقدير بالكعيبين فمما لا يمنع من العطف على
الرؤوس المسوحة، وإن لم يكن مسح الرؤوس مقدراً في الآية،
كما عطف الأيدي على الوجوه في حكم الغسل، وإن كان غسل
اليدين مقدراً، وغسل الوجوه غير مقدّر

وأما القراءةُ بالنصبِ ، فإنَّما كان ذلك عطفاً على الموضعِ ،
وذلك لأنَّ الرُّوسَ في موضعِ النصبِ ، بوقوعِ الفعلِ عليها ، غير
أنَّهُ لما دخلَ الخافِضُ على الرُّوسِ ، أوجبَ الكسرَ ؛ ومنه قولُ
الشاعرِ :

معاوىَ إِنَّا بَشَرٌ فَأَسْجَحُ فَلَسنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) إذ هي في موضع

نصبٍ ، غير أنَّها خُفِضَتْ بدخولِ الجارِ عليها

قولهم إنَّ الكسرَ بسببِ المجاورةِ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا لم يكن بين

المتجاورين فاصلٌ ، كما ذكروه من الشعرِ ؛ وأما إِذَا فصلَ بينهما

حرفُ العطفِ فلا . وإنَّ سلَّمنا جوازَهُ ، غير أنَّه ممَّا لا يُتَحَمَّلُ

إِلَّا لضرورةِ الشعرِ ، فلا ينتهضُ مُوجِباً لا تبعاعه ، وترك ما أوجبه

العطفُ . ومثلُ ذلك ، وإنَّ وردَ في النثرِ ، كما في قولهم « حجر

ضَبَّ خرب وماء شَنِ بَارِد » فمن النوادرِ الشاذَّةِ التي لا يُقاسُ عليها

قولهم : إنَّ العطفَ وإنَّ وقعَ على الرُّوسِ ، فذلك غيرُ

مُوجبٍ للاشتراكِ في تفاصيلِ حكمِ المعطوفِ عليه

قلنا : هذا هو الأصلُ ، وإنَّمَا يُصارُ إلى خلافِهِ لدليلٍ ، ولا

دليلَ ، وإنَّمَا ذكرنا هذه النُبذةَ من مسائلِ التَّأويلاتِ لتدرُّبِ

المتدبِّين بالنظرِ في أمثالها

وبالجملة ، فالمتبعُ في ذلك إنما هو نظرُ المجتهدِ في كلِّ مسألةٍ
فعلية اتباع ما أوجبه ظنه

القسم الثاني

في دلالة غير المنظور

وهو ما دلالة لا بصريح صيغته ووضعه ، وذلك لا يخلو
إمّا أن يكون مدلوله مقصوداً للمتكلّم ، أو غير مقصودٍ : فإن
كان مقصوداً ، فلا يخلو إمّا أن يتوقّف صدق المتكلّم أو صحّة
المفوض به عليه ، أو لا يتوقّف : فإن توقّف ، فدلالة اللفظ عليه
تُسمّى دلالة الاقتضاء ؛ وإن لم يتوقّف فلا يخلو إمّا أن يكون
مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً ، أو لافيه : فإن كان الأوّل ،
فتسمّى دلالة التنبيه والإيماء ؛ وإن كان الثاني ، فتُسمّى
دلالة المفهوم . وأمّا إن كان مدلوله غير مقصودٍ للمتكلّم ،
فدلالة اللفظ عليه تسمّى دلالة الإشارة

فهذه أربعة أنواع :

النوع الأول - دلالة الاقتضاء

وهي ما كان المدلول فيه مضمراً، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به. فإن كان الأوّل، فهو كقوله، صلى الله عليه وسلم رُفِعَ عن أُمَّتِي الخَطَأَ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » وقوله عليه السلام « لا عمل إلاّ بنية » فإن رُفِعَ الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممتنع، فلا بُدَّ من إضمار نفي حكم يُمكنُ نفيه، كنفي المؤاخذة والعقاب في الخبر الأوّل، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني، ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر

وإما أن كان لصحة الملفوظ به فإمّا أن تتوقف صحته عليه عقلاً أو شرعاً

فإن كان الأوّل، فكقوله تعالى « واسأل القرية » فإنّه لا بُدَّ من إضمار أهل القرية لصحة الملفوظ به عقلاً وإن كان الثاني، فكقول القائل لغيره « اعتق عبدك عنى على ألف » فإنّه يستدعى تقدیر سابقه انتقال الملك إليه ضرورة توقّف العتق الشرعيّ عليه

النوع الثاني - دلالة التنبيه والإيحاء

وهي خمسة أصنافٍ، وسيأتي ذكرها في القياس

النوع الثالث - دلالة الإشارة

وذلك كما في قوله، صلى الله عليه وسلم، في حق النساء « النساء ناقصات عقل ودين » ف قيل له « يا رسول الله، ما نقصان دينهن؟ - قال: تمكث إحداهن في قعريتها شطرَ دهرها لا تُصلي، ولا تصوم » فهذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن، لا لبيان أكثر الحيض وأقل الطهر؛ ومع ذلك لزم منه أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر كذلك، لأنه ذكر شطر الدهر مُبالغةً في بيان نقصان دينهن، ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر لذكره؛ وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » وقوله تعالى « وفصاله في عامين » على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ. وكذلك قوله تعالى « فالآن بائروهن » أباح المباشرة ممتدةً إلى طلوع الفجر بقوله « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » وكان بيان ذلك هو المقصود؛ ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان،

وأصبح جنباً لم يفسد صومه ، لأنَّ من جامع في آخر الليل ، لا بُدَّ من تأخُّر غسله إلى النهار ، فلو كان ذلك ممَّا يفسد الصوم لما أُبيح الجماع في آخر جزء من الليل . ومع ذلك فإنَّه لم يقع مقصوداً من الكلام ، إلى نظائره

النوع الرابع - المفهوم

ولا بُدَّ من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته
أما معناه ، فاعلم أنَّ المفهوم مُقابل للمنطوق ، والمنطوق أصل للمفهوم ، فلا بُدَّ من تحقيقه أولاً ، ثمَّ العود إلى تحقيق معنى المفهوم ثانياً

فنعول أمَّا المنطوق ، فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محلِّ النطق ، وليس بصحيح ، فإنَّ الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محلِّ النطق ، ولا يُقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ ؛ فالواجب أن يُقال : المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محلِّ النطق ، وذلك كما في وجوب الزكاة المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة زكاة » وكتحريم التأفيف للوالدين من قوله تعالى « ولا تقل لهما أف » إلى نظائره

وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق؛ والمنطوق، وإن كان مفهوماً من اللفظ، غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً، خصّ باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفاً بالمعنى العام المشترك، تمييزاً بين الأمرين وإذا عرف معنى المفهوم، فهو ينقسم إلى ما يُسمى مفهوم الموافقة، وإلى ما يُسمى مفهوم المخالفة

أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق؛ ويُسمى أيضاً خوى الخطاب ولحن الخطاب؛ والمرادُ به معنى الخطاب؛ ومنه قوله تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » أي في معناه . وقد يُطلقُ اللحنُ ويرادُ به اللغة؛ ومنه يُقالُ « لحن فلانٌ بلحنه » إذا تكلم بلغته؛ وقد يُطلقُ ويرادُ به الفطنة، ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم ولعلَّ بعضكم النحنُ بحجته من بعض « أي أفطن »؛ وقد يُطلقُ ويرادُ به الخروجُ عن ناحية الصواب، ويدخلُ فيه إزالةُ الإعراب عن جهة الصواب، ومثاله تحريمُ شتم الوالدين وضرِبهما من دلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) فإنَّ الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافقٌ للحكم المفهوم في محل النطق؛ وكذلك دلالة قوله تعالى « إنَّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً » على

تحريم إتلاف أموالهم؛ وكدلالة قوله تعالى « فمن يعمل مثقالَ ذرَّةٍ خيراً يره، ومن يعمل مثقالَ ذرَّةٍ شراً يره » على المقابلة فيما زاد على ذلك، وكدلالة قوله تعالى « ومنهم من إن تأمنه بقنطارٍ يُؤدّه إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينارٍ لا يُؤدّه إليك » على تأدية ما دون القنطار، وعدم تأدية ما فوق الدينار، إلى غير ذلك من النظائر

والدلالة في جميع هذه الأقسام لا تخرج من قبيل التنبية بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى؛ ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق؛ وإنما يكون كذلك إن لو عُرِفَ المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعُرِفَ أنه أشدُّ مناسبةً واقتضاءً للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق، وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرّمة للتأفيف أن المقصود إنما هو كَفُّ الأذى عن الوالدين، وأن الأذى في الشتم والضرب أشدُّ من التأفيف، فكان بالتحريم أولى. وإلا فلو قطعنا النظر عن ذلك؛ لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب العنيف؛ ولهذا فإنه ينتظم من الملك أن يأمر الجلاذ بقتل والده إذا استيقن منازعته له في ملكه، وينهاه عن التأفيف، حيث كان المقصود من الأمر بالقتل إنما هو دفع

محدور المنازعة في الملك، وإن كان القتل أشدَّ في دفعه من التآفif، ولذلك لم يلزم من إباحة أعلى المحذورين إباحة أدناهما، ولا من تحريم أدناهما تحريم أعلاهما

وهذا مما اتفق أهل العلم على صحته الاحتجاج به إلا ما نُقل عن داود الظاهري أنه قال إنه ليس بحجة، ودليل كونه حجة أنه إذا قال السيد لعبده « لا تُعط زيدا حبةً، ولا تقل له أف، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهه » فإنه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق التعميس من هجر الكلام وغيره؛ ولذلك كان المفهوم من قول النبي، صلى الله عليه وسلم « احفظ عفاصها ووكاءها » حفظ ما التفت من الدنانير ومن قوله، صلى الله عليه وسلم، في الغنيمة « أدوا الخيط والمحيط » أداء الرحال والنقود وغيرها؛ ومن قوله « من سرق عصى مسلم، فعليه ردُّها » رد ما زاد على ذلك. وكذلك لو حلف أنه لا يأكل لفلان لقمة، ولا يشرب من مائه جرعة، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على الجرعة، إلى نظائره

غير أن الخلاف واقع في أن مستند الحكم في محل

السكوت ، هل هو فحوى الدلالة اللفظية ، أو الدلالة القياسية ؟ وقد احتج القائلون بالفحوى بأنَّ العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت . وإنما أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت . ولهذا ، فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر ، قالوا « هذا الفرس لا يلحقُ غبارَ هذا الفرس » وكانت ذلك عندهم أبلغ من قولهم « هذا الفرس سابقٌ لهذا الفرس » وكذلك إذا قالوا « فلانٌ يأسفُ بشمِّ رائحةِ مطبخه » فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم « فلانٌ لا يطعمُ ولا يستقي »

واحتجَّ القائلون بكونه قياساً أننا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين ، وعن كونه في الشتم والضرب ، أشدَّ منه في التأفيف ، لما قفى بتحريم الشتم والضرب إجماعاً ، ولما سبق من جواز أمر الملك للجلاد بقتل والده ، والنهي عن التأفيف له ، فالتأفيف أصل ، والشتم والضرب فرع ، ودفع الأذى علّة ، والتحريم حكم ، ولا معنى للقياس إلا هذا . وسموا ذلك قياساً جلياً نظراً إلى أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع ثابتٌ بالتأثير . والأشبه إنما هو المذهب الأول ، وهو الإسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية

وما قيل من أنه لا بُدَّ من فهم المعنى ، وكونه في محلّ السكوتِ
أولى بالحكم في محلّ النطق . فهو شرطُ تحققِ الفحوى ، ولا
مناقضةَ بينهُ وبين الفحوى ؛ ويدلُّ على أنه ثابتٌ بالفحوى
لا بالقياسِ أمران :

الأوّل أنّ القياس لا يُشترطُ فيه أن يكونَ المعنى المناسبُ
للحكم في الفرعِ أشدَّ مناسبةً له من حكم الأصلِ إجماعاً ، وهذا
النوعُ من الاستدلال لا يتمُّ دونه ، فلا يكونُ قياساً

الثاني أنّ الأصل في القياس لا يكونُ مندرجاً في الفرعِ
وجزءاً منه إجماعاً . وهذا النوعُ من الاستدلال قد يكونُ ما تُخيلُ
أصلاً فيه جزءاً مما تُخيلُ فرعاً ، وذلك كما قال السيّدُ لعبدِهِ « لا تُعطِ
لفلان حبةً » فإنَّهُ يدلُّ على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه ،
والحبةُ المنصوصة تكونُ داخلةً فيه . وكذلك قوله تعالى « فمن
يعمل مثقالَ ذرّةٍ خيراً يره ، ومن يعمل مثقالَ ذرّةٍ شراً يره »
فإنَّهُ يدلُّ على روية ما زاد على الذرّة ، والذرّةُ تكونُ داخلةً فيه ،
إلى نظائره

ولهذا ، فإنّ كلَّ من خالف في القياسِ مُطلقاً وافقَ على هذا
النوعِ من الدلالة ، سوى أهلِ الظاهر ، ولو كان قياساً ، لما كان
كذلك . وعلى كلِّ تقديرٍ ، فهو منقسمٌ إلى قطعيٍّ وظنيٍّ

أما القطعيُّ فكما ذكرنا من آية التأييف حيث إننا علمنا
من سياق الآية أنَّ حكمةَ تحريمِ التأييفِ إنما هو دفعُ الأذى
عن الوالدين ، وأنَّ الأذى في الشتمِ والضربِ أشدُّ
وأما الظنيُّ فكما في قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأً
فتحريرُ رقبة مؤمنة » فإنه وإن دلَّ على وجوبِ الكفارةِ في القتلِ
العمدِ ، لكونه أولى بالمؤاخذةِ ، كما يقوله الشافعي ، غير أنه ليسَ
بقطعيٍّ لإمكانِ أن لا تكونَ الكفارةُ في القتلِ الخطأِ موجبةً
بطريقِ المؤاخذةِ لقوله صلى الله عليه وسلم « رفع عن أمتي
الخطأُ والنسيان » والمرادُ به رفعُ المؤاخذةِ ، بل نظراً للخطأِ
بإيجابِ ما يكفرُ ذنبه في تقصيره ، ومن ذلك سميتَ كفارةُ ،
وجنايةُ التعمدِ فوق جنائيةِ الخطأِ . وعند ذلك ، فلا يلزمُ من
كونِ الكفارةِ رافعةً لإثمِ أدنى الجنائتينِ أن تكونَ رافعةً لإثمِ
أعلاهما

وأما مفهومُ المخالفةِ فهو ما يكونُ مدلولُ اللفظِ في محلِّ
السكوتِ مخالفاً لمدلوله في محلِّ النطقِ ؛ ويُسمى دليلَ الخطابِ
أيضاً ، وهو عند القائلين به منقسمٌ إلى عشرة أصنافٍ متفاوتةٍ
في القوَّةِ والضعفِ

الصنف الأول - منها ذكر الاسم العام مقترناً بصفة

خاصّةً ، كقوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة
الـصنّف الثّاني - مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى « وإن
كنّ أولات حملٍ فأنفقوا عليهنّ » وقوله ، صلى الله عليه وسلم
« إذا أتاكم كريم قوم فأكرموهُ »

الـصنّف الثّالث - مفهوم الغاية كقوله تعالى « فلا تحلّ له
من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره » وقوله تعالى « ولا تقربوهنّ
حتى يطهرن . وحتى يُطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون »

الـصنّف الرّابع - مفهوم إنّما كقوله ، صلى الله عليه وسلم
« إنّما الأعمالُ بالنيّات . وإنّما الرّبّاء في النسيئة . وإنّما الولاة لمن
اعتق . وإنّما الشفعةُ فيما لم يقسم » إلى نظائره

الـصنّف الخامس - التخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول
بالذكر كقوله ، صلى الله عليه وسلم : الثيب أحق بنفسها من
وليها وقوله عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة

الـصنّف السادس - مفهوم اللقب ، وذلك كتخصيص
الأشياء الستة في الذكر بتحريم الرّبّاء

الـصنّف السابع - مفهوم الاسم المشتقّ الدالّ على الجنس ،
كقوله صلى الله عليه وسلم « لا تتبعوا الطعامَ بالطعام » وهو
قريبٌ من مفهوم اللقب لكون الطعام لقباً لجنس

الصنف التامه - مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى « لا إله إلا الله » وقول القائل « لا عالم في البلد إلا زيد »
الصنف التاسع - تعليق الحكم بعدد خاص، كتخصيص حد القذف بثمانين

الصنف العاشر - مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقوله « العالم زيد وصديق عمرو »

وإذا عُرِفَ المفهومُ بحده وأصنافه فيجبُ أن تعلمَ قبلَ الخوضِ في الحجاجِ في هذه الأصنافِ أنَّ مستندَ فهمِ الحكمِ في محلِّ السكوتِ عندَ القائلينَ به إنما هو النظرُ إلى فائدةِ تخصيصِ محلِّ النطقِ بالذكرِ دونَ غيره، وسواءً كان ذلك من قبيلِ مفهومِ الموافقةِ أو المخالفةِ، وإن اختلفا من جهة أنَّ فائدةَ التخصيصِ بالذكرِ في مفهومِ الموافقةِ إنما هو تأكيدٌ مثلِ حكمِ المنطوقِ في محلِّ المسكوتِ عنه وفائدةُ التخصيصِ بالذكرِ في مفهومِ المخالفةِ إنما هو نفيٌ مثلِ حكمِ المنطوقِ في محلِّ السكوتِ وذلك ممَّا لا يُعلمُ من مجردِ تخصيصِ محلِّ النطقِ بالذكرِ دونَ نظرٍ عقليٍّ يتحقَّقُ به أنَّ التخصيصَ للتأكيدِ أو النفيِّ، وذلك بأن ينظرَ إلى حكمةِ الحكمِ المنطوقِ به . فإن عُرِفَتْ وعُرِفَ تحقُّقُها في محلِّ المسكوتِ عنه وأنها أولى باقتضاءها الحكمِ فيه

من الحكم في محلّ النطق، عُلِمَ أنَّ فائدة التخصيص التأكيد
وأنَّ المفهومَ مفهومُ الموافقة، وإن لم يعلمَ حكمةُ الحكم المنطوق
به، أو عُلِمَت غير أنَّها لم تكن متحققةً في محلّ السكوت، أو
كانت متحققةً فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه، عُلِمَ
أنَّ فائدة التخصيص إنما هي النفي، وأنَّ المفهومَ مفهومُ المخالفة
وإذا أتينا على تحقيق المفهوم وأصنافه، فلنرجع إلى المقصود
من الحجاج في نفيه وإثباته، وما هو المختارُ في كلِّ واحدٍ من
أصنافه، فنقول :

أما مفهومُ الموافقة فقد اتفق الكلُّ على صحَّة الاحتجاج به
سوى الظاهرية، وإن اختلفوا في دلالة، هل هي لفظيةٌ أو
أوقياسيةٌ، على ما سبق. والمتفقون على صحَّة مفهوم الموافقة
اختلفوا في صحَّة الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فيجب الخوض فيما
يتعلَّق به من المسائل، وهي تسعُ مسائل

المسألة الأولى

اختلفوا في الخطاب الدالِّ على حكمٍ مرتبطٍ باسمٍ عامٍّ مُقيَّد
بصفةٍ خاصَّةٍ كقوله، صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة زكاة »
هل يدلُّ على نفي الزكاة عن غير السائمة، أو لا ؟

فأثبتته الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة
من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل العربية؛ ونفاه
أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال والشاشي
وجماهير المعتزلة

وفرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة، وقال: الخطابُ
المتعلق بالصفة دالٌّ على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث،
وهي: أن يكون الخطاب قد ورد للبيان، كما في قوله، صلى الله
عليه وسلم «في الغنم السائمة زكاة» أو التعليم، كما في خبر «التحالف»
عند التحالف والسلعة قائمة «أو يكون ما عدا الصفة داخلاً
تحتها، كالحكم بالشاهدين، فإنه يدلُّ على نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين، ولا يدلُّ على النفي فيما سوى ذلك
وإذ أتينا على تفصيل المذاهب من الجانبين، فلا بدَّ من
ذكر حجج الفريقين والتنبيه على ما فيها، ثم نذكر بعد ذلك
ما هو المختارُ

أما القائلون بالاثبات فقد احتجوا بحججٍ عقليةٍ وعقليةٍ
أما الحججُ النقليةُ فستُ حجج

الحجة الأولى أنهم قالوا إنَّ أبا عبيد القاسم بن سلام من أهل
اللغة، وقد قال بدليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم

«لِيُالْوَاجِدُ يَحِلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ» حيث قال إِنَّهُ أَرَادَ بِهِ أَنْ مِنْ
ليس بواجبٍ لا يحلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ والواجد هو الغنى وليه مطاله
ومعنى إِحْلَالِ عَرْضِهِ مَطَالِبَتُهُ ، وَعَقُوبَتِهِ حَبْسُهُ . وقال في قوله ،
صلى الله عليه وسلم «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيجاً خيراً له من
أن يمتلئ شعراً» وقد قيل إن : النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إنما
أراد الهجاء من الشعراء أو هجا الرسول ، فقال : لو كان ذلك
هو المراد ، لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى
لأن ما دون ملء الجوف من ذلك كثيره . ووجه الاحتجاج
به أَنَّهُ فهِمَ أَنَّ تَعْلِيْقَ الذِّمِّ عَلَى امْتِلَاءِ الْجُوفِ مِنْ ذَلِكَ مُخَالَفٌ
لِمَا دُونَهُ

ولقائل أن يقول : حكمُ أبي عبيدٍ بذلك إن ادَّعِيْمَ أَنَّهُ كَانَ
تَقْلًا عَنِ الْعَرَبِ ، فَهُوَ غَيْرُ مُسْلِمٍ ، وَليْسَ فِي لَفْظِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى
النَّقْلِ . وَإِنْ قُلْتُمْ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ بِنَاءً عَلَى مَذْهَبِهِ وَاجْتِهَادِهِ ، فغَايَتُهُ
أَنَّهُ مَجْتَهِدٌ فِيهِ ، فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ حِجَّةً عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ
الْمُخَالَفِينَ لَهُ فِي ذَلِكَ كَيْفَ وَانَّهُ لَوْ ذَكَرَ ذَلِكَ نَقْلًا ، فَلَا تُسَلِّمُ
كُونَهُ حِجَّةً فِي مِثْلِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ اللَّغْوِيَّةِ لَكُونِهِ مِنْ أَخْبَارِ
الْأَحَادِ ، ثُمَّ هُوَ مُعَارِضٌ بِمَذْهَبِ الْأَخْفَشِ ، فَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ ،
وَلَمْ يَقُلْ بِدَلِيلِ الْخَطَابِ عَلَى مَا تَقَلَّ عَنْهُ ؛ عَلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ

حكمة بذلك مستنداً إلى النفي الأصلي وعدم دلالة الدليل على مخالفته، وهو أولى جمعاً بين المذاهب

الحجّة الثانية ما روى قتادة أنّه قال : لما نزل قوله تعالى « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرّة ، فلن يغفر الله لهم » قال النبي صلى الله عليه وسلم « قد خيرني ربي ، فوالله لأزيدن على السبعين » فعقل أنّ ما زاد على السبعين بخلافه لقائل أن يقول : ما ذكرتموه من أخبار الأحاد ، لا نسلم كونه حجّة في مثل هذه القاعدة . وإن سلّمنا أنّه حجّة ، ولكن يمتنع التمسك به لوجهين :

الأول أنّ زيادة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين ، وليس في لفظه ما يدل عليه ، فيحتمل أنّه قصد بذلك استمالة قلوب الأحياء منهم ترغيباً لهم في الدين ، لا لوقوع المغفرة ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ، بل ربما كان احتمال الاستمالة أولى من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية ، لما فيه من دفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى « سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم ، لن يغفر الله لهم »

الوجه الثاني أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدلُّ على انتفاء
المغفرة بالسبعين قطعاً ضرورة صدق الله تعالى في خبره . ومن
قال بدليل الخطاب فهو قائلٌ بأنَّه يدلُّ على تقيض حكم المنطوق
في محلِّ السكوت ؛ وعند ذلك فلو دلَّ اختصاصُ السبعين بنفي
المغفرة قطعاً ، على تقيضه في محلِّ السكوت ، لكان دالاً على
وقوع المغفرة بعد السبعين ؛ وذلك إما أن يكون قطعاً أو ظناً :
الأوَّل خلاف الإجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على
امتناع المغفرة بعد السبعين ؛ والثاني فليس تقيضاً لنفي المغفرة
قطعاً ، بل هو مُقابلٌ ، والمقابلُ أعمُّ من النقيض ، فلا يكون
ذلك من باب دليل الخطاب ؛ وفيه دقَّةٌ فليتأمل

الحجة الثالثة مصيرُ ابنِ عباس ، رضيَ اللهُ عنهما ، إلى منع
توريثِ الأختِ مع البنتِ ، استدلالاً بقوله تعالى « **إِنْ أَرَوْا**
هَلْكَ لِسَ لَهْ وَلَدٌ ، وَلَهْ أُخْتٌ ، فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ » حيث أنَّه
فهم من توريثِ الأختِ مع عدمِ الولدِ امتناعَ توريثِها مع
البنتِ ، لأنَّها ولدٌ ، وهو من فصحاء العرب وترجمانُ القرآن
وجوابُ هذه الحجةِ ما سبق في دفعِ الحجةِ التي قبلها ؛
كيف وأنَّه يُحتملُ أنَّه ورثَ الأختَ عندَ عدمِ الولدِ بالآيةِ ،
وعند وجودِ البنتِ لم يُورثها بناءً على استصحابِ النفي الأصلي ،

لا بناءً على دليل الخطاب، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر
 الحجّة الرابعة أنّ الصحابة اتفقوا على أنّ قوله، صلى الله
 عليه وسلّم «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل» ناسخ لقوله،
 صلى الله عليه وسلّم «الماء من الماء» ولولا أنّ قوله «الماء من الماء»
 يدلّ على نفي الغسل من غير إنزال لما كان نسخاً له

ولفائلي أن يقول: لا نُسَمِّ صِحَّة الاحتجاج بخبر الواحد
 في اللغات؛ وإن سلّمنا، ولكن لا نُسَمِّ أنّ جملة الصحابة اتفقوا
 على ذلك. وقول البعض لا يكون حجّة على غيره؛ وإن سلّمنا
 اتفاق الصحابة على ذلك، ولكن إنما حكموا بكونه ناسخاً
 لا لمدلول دليل الخطاب، بل يحتمل أنّهم فهموا من قوله، صلى
 الله عليه وسلّم «الماء من الماء» كلّ غسل من إنزال الماء، ويدلّ
 على تأكّد هذا الاحتمال قوله صلى الله عليه وسلّم «لا ماء إلا من
 الماء» فكان قوله «إذا التقى الختانان، وجب الغسل» ناسخاً
 لمدلول عموم الأوّل، لا لمدلول دليل الخطاب، وليس أحد
 الأمرين أولى من الآخر، بل جملة على ما ذكرنا أنّ أولى، لكونه
 ممتنعاً عليه، ومختلفاً فيما ذكروه

الحجّة الخامسة ما روى أنّ يعلى بن أميّة قال لعمر «ما بالنا
 نقصر، وقد أمنّا، وقد قال الله تعالى: فليس عليكم جناح إن

تقصروا من الصلاة إن خفتم» ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف، ولم يذكر عليه عمر، بل قال «لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت النبي، صلى الله عليه وسلم، عن ذلك، فقال لي: هي صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب، وقد فهما ذلك. والنبي، صلى الله عليه وسلم، أقرهما عليه

ولقائل أن يقول: لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا، وإن سلمنا، لكن يحتمل أن يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الأمن، لا على دليل الخطاب، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، بل البناء على الاستصحاب أولى، دفعاً للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الأمن، والدليل النافي له

الحجة السادسة، أنه إذا قال العربي لو كيله «اشترى عبداً أسوداً» فهم منه عدم الشراء للأبيض، حتى إنه لو اشترى أبيض لم يكن ممثلاً؛ وكذلك إذا قال الرجل لزوجته «أنت طالق» إن دخلت الدار «فهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول واقائل أن يقول: ليس ذلك مفهوماً من دليل الخطاب

بل عدم شراء الأبيض وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار
إنما كان مستنداً إلى النفي الأصلي . ولهذا فإنه لو قال له « لا تشتري
عبداً أسود » وقال لزوجته « إن دخلت الدار ، فليست طالقاً »
فإنه لا يصح شراؤه لعبد غير أسود ، ولا يقع بالزوجة الطلاق
بتقدير عدم دخول الدار لبقاء ذلك على النفي الأصلي ؛ ولو كان
نفي الحكم في محل السكوت مما يدل عليه ذكر الحكم في محل
النطق ، اصح شراء عبد ليس بأسود ، وطلقت الزوجة بتقدير
عدم دخول الدار . وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع أو
اللغة بحكم مخصص بصفة ، وهو منفي عما عدا تلك الصفة ، فهو
مبنى على استصحاب الحال ، لا على دليل الخطاب

وأما الحجج العقلية فخمسة حجج

الحجة الأولى أنه لو كان حكم السائمة والمعلوفة ، سواء في
وجوب الزكاة ، لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة ، بل كان
ملغزاً بذكر ما يؤهم نفي الزكاة في المعلوفة ، ومقتصراً في البيان
مع دعوى الحاجة إليه . وذلك على خلاف الأصل ، وحيث امتنع
ذلك دل على أن فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن
المعلوفة

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه في إثبات دليل الخطاب

يرجعُ إلى إثباتِ الوضعِ بما فيه من الفائدة، ولا تُسلمُ إمكانُ إثباتِ الوضعِ بذلك؛ سلّمنا إمكانَ ذلك، ولكن لا تُسلمُ أنه لا فائدة في تخصيصِ الصفةِ بالذكرِ سوى نفي الحكمِ المعلقِ بها عندَ عدمها. وبيانه من وجهين :

الأوّلُ أنه لو لم يكن له فائدةٌ سوى نفي الحكمِ في محلّ السكوتِ لامتنعَ ورودُ نصٍّ خاصٍّ يدلُّ على إثباتِ الحكمِ في محلّ السكوتِ لما فيه من إبطالِ فائدةِ التخصيصِ بالذكرِ لمحلّ النطقِ لما يلزمُ من اللغو في كلامِ الحكيمِ، وهو ممتنعٌ فإن قيل : فإذا اثبتَ مثلُ ذلكِ الحكمِ في محلّ السكوتِ لم يكن مخصّصاً للصفةِ بالحكمِ، حتى يُقالَ بأنَّ التخصيصَ يكونُ لغواً

قلنا : فإذا مجردُ تخصيصِ الصفةِ بالذكرِ لا يكونُ دليلاً على نفي الحكمِ عندَ عدمها دونَ البحثِ عمّا يدلُّ على إثباتِ الحكمِ في محلّ السكوتِ مع عدم الظفرِ به، وليس كذلك عندكم، لكن نفس التخصيصِ دليلٌ؛ ووجودُ ما يدلُّ على إثباتِ الحكمِ في صورةِ السكوتِ يكونُ معارضاً له، بل أمكن وجودُ فائدةٍ أُخرى دعتُ إلى التخصيصِ بالذكرِ، وهي إمّا عمومٌ وقوعِ المذكورِ، كما في قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي

دخلتم بهنَّ» وإيماً لسؤال سائلٍ سألَ عن ذلك، أو لحدوثِ
واقعةٍ وقعت كذلك . وإن لم يكن شيءٌ من ذلك فأمكن أن
يكونَ ذلك لرفعِ وهمٍ من توهمٍ أنَّ حكمَ الصفةِ بتقديرِ تعميمِ
اللفظِ يكونُ مخالفاً لحكمِ العمومِ، ويكونُ بذلك منبهاً على إثباتِ
الحكمِ فيما عدا الصفةِ بطريقِ الأولى، وذلك كما لو قال « ضحوا
بشاةٍ » فإنه قد يتوهم متوهمٌ أنه لا يجوزُ التضحيةُ بشاةٍ عوراءٍ؛
فإذا قال « ضحوا بشاةٍ عوراءٍ » كان ذلك أدلَّ على التضحيةِ بما
ليست عوراءٍ؛ وكذلك لو قال « ولا تقتلوا أولادكم » على العمومِ
فقد يتوهمُ أنه لم يُردِ النهيَ عن قتلهم عند خشيةِ الإملاقِ؛
فإذا قال « ولا تقتلوا أولادكم خشيةِ إملاقٍ » كان أدلَّ على النهيِ
في غيرِ حالةِ الخشيةِ؛ وإن لم يكن كذلك أمكن أن يكونَ لفائدةُ
تعريفِ حكمِ المنطوقِ والمسكوتِ بنصينِ مختلفينِ، إذ هو أدلُّ
على المقصودِ من التعميمِ لوقوعِ الخلافِ فيه، وإمكانِ تطرُقِ
التخصيصِ بالاجتهادِ إلى محلِّ الصفةِ وغيرها، وليس مراداً
للتخصيصِ؛ وإن لم يكن كذلك، أمكن أن يكونَ ذلك لفائدةُ
التوصلِ إلى معرفةِ الحكمِ في المسكوتِ عنه بطريقِ الاجتهادِ،
لينالَ المكافئُ ثوابَ الاجتهادِ، حين توفَّر دواعي المجتهدين على
النظرِ والاستدلالِ والبحثِ عن الأحكامِ الشرعية، فتبقى غضة

طرية، كما هي في سائر الأصول المنصوص عليها مع وقوعها في
الأيسية وإن لم يكن كذلك أمكن أن يكون حكم الصفة جارياً
على حكم العقل الأصلي، وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف
ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص، وعند عدمها بالبقاء على
الحكم الأصلي، كما لو قال « لا زكاة في الغنم السائمة » وإن لم
يكن كذلك، وكان الحكم في محل السكوت مخالفاً للحكم في
محل النطق، فأمكن أن يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم
العقل، كما في إيجاب الزكاة، وتكون فائدة التخصيص على محل
الصفة اختصاصه بالحكم، فإنه لولا النص، لما ثبت، ويكون
الحكم في محل السكوت، منتفياً بناءً على حكم العقل الأصلي
فإن قيل: فإذا سلمتم انتفاء الحكم في محل السكوت، فقد
وافقتم على المطلوب

قلنا: ليس كذلك؛ فإن النزاع إنما وقع في إسناد النفي في
محل السكوت إلى دليل الخطاب لا إلى النفي الأصلي؛ وإن سلمنا
أنه لا فائدة في التخصيص سوى ما ذكرتموه، لكن يلزم على ما
ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصله على ما يأتي تقريره؛
فكل ما هو جوابكم ثم، فهو جواب لنا ههنا
الحجة الثانية إن أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق

والمقيّد بالصفة، كما فرّقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيّد بالاستثناء، والاستثناء يدلُّ على أنَّ حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه، فكذلك الصفة

ولقائل أن يقول: نحن لا ننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق، وبين حكم الخطاب المقيّد بالصفة؛ فإنَّ حكم المطلق العلم أو الظنَّ بثبوت حكمه مُطلقاً، وحكم الخطاب المقيّد بالصفة ثبوته في محلّ التنصيص، قطعاً أو ظناً وفي غير محلّ الصفة مشكوكٌ في إثباته ونفيه، فقد افترقا، كما وقع الاقتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه؛ غير أنَّ المطلق يقتضى إثبات الحكم أو نفيه مُطلقاً؛ والخطاب المستثنى منه يقتضى نفي الحكم في صورة الاستثناء جزماً

وعلى هذا، فإن قيل بأنَّ الفرق سوى بينهما من كل وجه، فهو ممتنع. وإن قيل بوجوب التسوية بينهما من جهة أنه لا بُدَّ من الاقتراق بين المطلق والمقيّد بالصفة في الجملة، كما وقع الاقتراق بين المطلق والمستثنى منه في الجملة، فهو واقع لا محالة

الحجة الثالثة أنه إذا كان التخصيصُ بذكر الصفة يدلُّ على الحكم في محلّ التنصيص، وعلى نفيه في محلّ السكوت، كانت الفائدة فيه أكثر مما إذا لم يدلَّ، فوجب جعله دليلاً عليه

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه وإن كان من جملة الفوائد ،
غير أن إثبات الحكم أو نفيه مأخوذاً من دليله ، فرغ دلالة
ذلك الدليل عليه

فلو قيل بكونه دليلاً عليه لكون الحكم يكون داخلًا فيه
كان دوراً . كيف وإنه ليس القول بكون التخصيص دالاً على
نفي الحكم في محل السكوت ، تكثيراً للفائدة ، وإبطال ما ذكرناه
من الفوائد التي سبقت ، أولى من العكس

الحجة الرابعة أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلّة ، والتعليق
بالعلّة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة

ولقائل أن يقول لا نسلم لزوم انتفاء الحكم مع انتفاء
العلّة ، حتى يقال مثله في الصفة ، اللهم إلا أن يقال باتحاد العلة
فإنه يلزم من نفيها نفي الحكم ، ولكن لا نسلم أنه يلزم مثله
في الصفة ضرورة أنه يلزم من تعدد أصناف النوع وأشخاصه
تعدد صفاته وإلا لما تعدد ، بل كان متحداً من كل وجه

الحجة الخامسة أنه قال ، صلى الله عليه وسلم « طهور إناء
أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً » فلو لم يدل على
عدم الطهارة فيما دون السبع ، وإلا لما طهر بالسبع ، لأن السابعة
تكون واردة على محل طاهر ، فلا يكون طهوره بالسبع ،

ويلزم من ذلك إبطال دلالة المنطوق . وكذلك إذا قال « يُحْرَمُ
من الرضاعِ خمسُ رضعاتٍ » لو لم يدلَّ على أنَّ ما دونَ ذلك
لا يحرم لما كانت الخمسُ رضعاتٍ محرَّمةً لما عرف في الفسلاتِ
ولقائل أن يقول لا يلزم من كونِ الفسلاتِ السبعِ غيرِ
دالَّةٍ على نفي الطهارة فيما دون السبعِ ، ومن كونه الرضعاتِ
الخمس غير دالَّةٍ على نفي الحرمة فيما دونها ، أن يكون المحلُّ قبل
السابعة طاهراً ولا أن يكون ما دون الخمس من الرضعاتِ
محرمًا لجواز ثبوت النجاسة قبل السبعِ بدليلٍ آخر غير دليلِ
الخطابِ . وكذلك جاز أن يكون ما دون الرضعاتِ الخمسِ غيرِ
محرمةٍ بدليلٍ غير دليلِ الخطابِ

وإذ اتينا على حججِ القائلين بدليلِ الخطابِ وتتبع ما فيها
فلا بُدَّ من ذكرِ حججِ عوَّلِ عليها القائلون بإبطالِ دليلِ الخطابِ
والتنبيهِ على ما فيها ، ثمَّ نذكر بعد ذلك ما هو المختارُ
الحجَّةُ الأولى أنَّ تقييدَ الحكمِ بالصفةِ ، لو دلَّ على نفيه
عند نفيها ، إمَّا أن يُعرفَ ذلك بالعقلِ أو النقلِ ؛ والعقلُ لا مجالَ
لَهُ في اللغاتِ ، والنقلُ إمَّا متواترٌ أو آحادٌ ، ولا سبيلُ إلى التواترِ
والآحادُ لا تفيدُ غيرَ الظنِّ ، وهو غيرُ معتبرٍ في إثباتِ اللغاتِ ،
لأنَّ الحكمَ على لغةٍ ينزلُ عليها كلامُ اللهِ تعالى ورسوله ، صلى

الله عليه وسلم، بقول الآحاد مع جواز الخطأ والنقل عليه
يكون ممتنعاً

ولقائل أن يقول: إن سلمنا أن ذلك لا يُعرف إلا بالنقل
ولكن لا نُسلم امتناع إثبات ذلك بالآحاد إذ المسألة عندنا
غير قطعية، بل ظنيّة مجتهد فيها بنى أو إثبات، بل غلبة ظن
تجرى فيها التخطئة الظنيّة، دون القطعيّة، كما في سائر مسائل
الفروع الاجتهادية؛ كيف وان اشتراط التواتر في إثبات اللغات
إما أن يكون في كل كلمة ترد عن أهل اللغة أو في البعض دون
البعض؛ القول بالتفصيل تحكّم غير معقول؛ كيف وأنه لا قائل
به، وإن كان ذلك شرطاً في الكل فذلك مما يُفضى إلى تعطيل
التمسك بأكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل
العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والأحكام الشرعيّة؛
والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف
بالعدالة والضبط والمعرفة، وهو تطرُق الكذب أو الخطأ عليه
مع أن الغالب صدقه وصحة نقله. ولهذا كان العلماء في كل عصر
وإلى زمننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعيّة المستندة
إلى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة،
كالأصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالهم

الحجة الثانية أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها لا عن نفيه ولا عن إثباته، لكونه استفهاماً عمماً دل عليه اللفظ، كما لو قال له « لا تقل لزيد أف » فإنه دل على امتناع ضربه، فإنه لا يحسن أن يقال « فهل أضربه » ولا شك في حسنه، لو قال « أد الزكاة عن غنمك السائمة » فإنه يحسن أن يقال وهل أوديتها عن المعلوفة؟

ولقائل أن يقول: حسن الاستفهام إنما كان لطلب الاجلي والأوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية؛ ولهذا فإنهم لم يستقبحوا الاستفهام ممن قال « رأيت أسداً أو بحراً، أو دخل السلطان البلد » بأن يقال « هل رأيت الحيوان المخصوص أو إنساناً شجاعاً؟ وهل رأيت البحر الذي هو الماء المخصوص أو إنساناً كريماً؟ وهل رأيت السلطان نفسه أو عسكره؟ » مع أن لفظه ظاهر في أحد المعنيين دون الآخر.

الحجة الثالثة لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها لكان في الخبر كذلك ضرورة اشتراك الأمر والخبر في التخصيص بالصفة؛ واللازم ممتنع. ولهذا، فإنه لو قال « رأيت الغنم السائمة ترعى » فإنه لا يدل على عدم رؤية المعلوفة منها

ولقائل أن يقول . الاستشهاد بالخبر ، وإن كان كثيراً ما يستروح إليه المنكرون لدليل الخطاب ، إلا أنه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب ؛ ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الأمر والخبر . ولهذا ، فإنه لو قال القائل « الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة » فإن سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تسمت نفسه من ذلك ، وتكبر عن سماعه ، لا لوصفه لهم بذلك ، بل لما فيه من الإشعار بسلب ذلك عمن ليس بشافعي . وهذا الشعور مما لا يختلف فيه الأمر والخبر عندهم ؛ وإن سلم امتناع ذلك في الخبر ، فحاصل ما ذكره يرجع إلى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق . وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والأمر ظاهر ، وذلك أنه إذا أخبر وقال « رأيت خبزاً سميداً ، ولحمًا طرياً ، ورطباً جنيًا إنما يُخبزُ عما شاهدته وعلمه ، ولا يلزم من شهادته لذلك أن لا يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفة . وإذا قال لعبيده « اشترِ خبزاً سميداً ، ولحمًا طرياً ورطباً جنيًا » مع علمه بأن الخبر الخشكار ، واللحم والرطب البايث ، مما يُباع في السوق ، فقوله ذلك إنما يُقصدُ به البيان ، وتمييز ما يُشترى عما لا يُشترى ، فكان النفي ملازمًا للإثبات

الحجة الرابعة أن أهل اللغة فرّقوا بين العطف والنقض

فقالوا : قولُ القائلِ « اضربِ الرجالَ الطوالَ والقصارَ » فالقصارُ عطفٌ، وليس بنقضٍ للأوَّلِ ؛ ولو كان قوله « اضربِ الرجالَ الطوالَ » مقتضياً لنفي الضربِ عن القصارِ، لكان نقضاً لاعطفاً وهي بعيدةٌ عن التحقيق . وذلك أن قولَ القائلِ « اضربِ الرجالَ الطوالَ » إنما يدلُّ على امتناعِ ضربِ القصارِ بتقديرِ اختصاصِ الطوالِ بالذكرِ، وإذا عطفَ عليه القصارُ، فلا يكونُ مخصّصاً للطوالِ بالذكرِ، فلا يدلُّ على نفي الضربِ عن القصارِ، ثمَّ هو منتقضٌ بالتخصيصِ بالغايةِ، كما لو قالَ القائلُ لغيرِهِ « صمِّ إلى غروبِ الشمسِ » فإنه يدلُّ على أنَّ حكمَ ما بعدَ الغايةِ مخالفٌ لما قبلها؛ ومع ذلك فإنه لو قالَ له « صمِّ إلى غروبِ الشمسِ وإلى نصفِ الليلِ » فإنه لا يكونُ نقضاً

الحجة الخامسة أنه لو كان تعليقُ الحكمِ بالصفةِ دالاً على نفيه عن غيرِ الموصوفِ بها لما حسنَ الجمعُ بين قوله « أدِّ زكاةَ السائمةِ » وبين قوله « والمعلوفةِ » لما بينهما من التناقضِ؛ كما لا يحسنُ أن يقولَ له « لا تقلْ لزيدٍ أفٍّ، واضربه »

ولقائلٍ أن يقولَ : إنما لا يحسنُ ذلك أن لو قيلَ بالمناقضةِ، وليس كذلك على ما سبق في الحجة التي قبلها . هذا إذا كان بطريقِ العطفِ؛ وأما إن قالَ بعدَ ذلك « أدِّ زكاةَ المعلوفةِ » فإنما

لم يمتنع، لأنَّ غايته أنَّ صريحَ قوله «أدَّ زكاةَ الغنمِ المعلوفةِ»
وقع معارضاً لدليلِ الخطابِ والمعارضةِ غيرُ ممتنعةٍ . ولا يلزمُ من
عدمِ جوازِ مثلِ ذلكِ في فحوى الخطابِ امتناعه في دليلِ
الخطابِ، إذ هو قياسٌ في اللغةِ، وهو ممتنعٌ لما سبق . وبتقديرِ
صحَّةِ القياسِ في الالفةِ، فالفرقُ ظاهرٌ؛ وذلك لأنَّ امتناعَ ذلكِ
في فحوى الخطابِ إنّما كان فيما عُلِمَ، لا فيما ظنَّ على ما سبق .
ودليلُ الخطابِ فظنونٌ، ولا يلزمُ من امتناعِ معارضتهِ المقطوعِ
امتناعُ معارضةِ المظنونِ . ثمَّ يلزمُ عليه التخصيصُ بالغايةِ
كما سبق

الحجَّةُ السادسةُ ذكرها أبو عبدِ اللهِ البصرى والقاضى
عبدُ الجبار، وهى أنَّ المقصودَ من الصفةِ إنّما هو تمييزُ الموصوفِ بها
عمماً سواءً . وكذلك المقصودُ من الاسمِ إنّما هو تمييزُ المسمّى عن
غيره، وتعليقُ الحكمِ بالاسمِ، كما لو قال «زيدٌ عالمٌ لا يدلُّ على
نفي العلمِ عمَّن لم يُسمَّ باسمِ زيدٍ فكذلك تعليقُ الحكمِ بالصفةِ
ولقائل أن يقول: قياسُ التخصيصِ بالصفةِ على التخصيصِ
بالاسمِ قياسٌ في اللغةِ، فلا يصحُّ؛ وإن صحَّ، فلا نسلمُ أنَّ
تعليقَ الحكمِ بالاسمِ لا يدلُّ على نفي الحكمِ عمماً سواءً، كما
يأتى . وإن سلّمَ عدمُ دلالتِهِ على ذلكِ، فإنما يلزمُ مشاركةُ التعليقِ

بالصفة له في ذلك، أن لو بين أن مناط عدم دلالة التعليق
بالاسم كونه موضوعاً للتمييز، وهو غير مسلم. ثم الفرق بينهما
أن شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له
تلك الصفة أتم من شعور المتكلم باسم أحد الجنسين بالجنس
الأخر. وعند ذلك، فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم
مثله في الصفة. كيف وهو منقوض بالتخصيص بالغاية، فإنها
مقصودة للتمييز. ومع ذلك، فهو دالٌّ على أن حكم ما بعد
الغاية يخالف لما قبلها

الحجة السابعة أن تعليق الحكم بالصفة لا يدلُّ على نفيه
عن غير الموصوف بها، لأنه يصحُّ أن يقال: في الغنم السائمة
زكاة، ولا زكاة في المعلوفة منها. ولو كان قوله: (في الغنم السائمة
زكاة) يدلُّ على نفيها عن المعلوفة، لما احتيج إلى العبارة الأخرى
لعدم فائدتها

ولقائل أن يقول: كون الحكم في محل السكوت مستفاداً
من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة إذ هو أبلغ
في الدلالة وأقرب إلى حصول المقصود، كما لا يمتنع ذلك في
التقييد بالغاية كما تقدم ذكره

الحجة الثامنة أن القول (في الغنم السائمة زكاة) له دلالة

بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة؛ فلو كان له دلالة مفهوم، لجاز أن يبطل حكم المنطوق، ويبقى حكم دلالة المفهوم، كما يجوز أن يبطل حكم دليل الخطاب، ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع.

ولقائل أن يقول: دليل الخطاب إنما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة؛ فإذا بطل حكم الصفة، فلا تخصيص؛ ومع عدم التخصيص، فلا دلالة لدليل الخطاب، ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية.

الحجة التاسعة أنه ليس في لغة العرب كلمة تدل على المتضادين معاً. فلو كان قوله (في الغنم السائمة زكاة) دالاً على نفي الزكاة عن المعلوفة، لكان اللفظ الواحد دالاً على الضدين معاً، وهو ممتنع.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه ليس في اللغة لفظ يدل على المتضادين معاً بدليل ما ذكرناه من دلالة الأسماء المشتركة على المسميات المتعددة معاً، كانت أضداداً أو لم تكن.

سلمنا امتناع ذلك؛ ولكن إنما يمتنع ذلك بالنظر إلى جهة واحدة من دلالة اللفظ. وأما من جهتين فلا نسلم ذلك، وههنا الدال على وجوب الزكاة في السائمة صريح الخطاب، والدال على

نفي الزكاة عن المملوكة دليل الخطاب، وهما غيران؛ ثم ما ذكرتموه
منتقض بالتخصيص بالغاية

الحجة العاشرة أن صورة الغنم السائمة مخالفة لصورة الغنم
التي ليست بسائمة؛ وعند اختلاف الصورتين، لا يلزم من ثبوت
الحكم في أحدهما ثبوته في الأخرى ولا عدمه، لجواز اشتراك
الصور المختلفة في أحكام واقتراقها في أحكام. وإذا لم يكن ذلك
لازمًا، لم يلزم من الإخبار عن حكم في إحدى الصورتين الإخبار
عنه في الصورة الأخرى، لا وجوداً ولا عدماً

ولقائل أن يقول: متى لا يلزم من ثبوت الحكم في إحدى
الصورتين نفيه في الصورة الأخرى إذا كان ذلك الحكم قد
عُلِقَ ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفة خاصة، أو إذا لم يكن؛
الأول ممنوع، ودعواه دعوى محل النزاع، والثاني مسلم. وعلى
هذا، فالقول بأنه لا يلزم من الإخبار عن حكم إحدى الصورتين
المختلفتين، الإخبار عن الصورة الأخرى مطلقاً لا يكون صحيحاً؛
ثم أنه منتقض بفحوى الخطاب، فإن صورة المنطوق بالحكم
فيها مخالفة للصورة المسكوت عنها؛ ومع ذلك فإن الحكم
الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة السكوت؛ والإخبار
عنه في إحداهما إخبار عنه في الصورة الأخرى

وإذ أتينا على ما أردناه من التنبيه على إبطال الحجج
الواهية، فلا بُدَّ من الإشارة إلى ما هو المختار في ذلك، وأقرب
ما يُقال فيه مسلكان:

المسلك الأول إنَّه لو كان تعليقُ الحكمِ على الصفةِ مُوجباً
لنفيه عند عدمها، لما كان ثابتاً عند عدمها، لما يلزمه من مخالفة
الدليل. وهو على خلاف الأصل، لكنه ثابت مع عدمها. ودليله
قوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشيةً إملاقٍ » فإنَّ النهيَ عن
قتلِ الأولادِ وقعَ مُعلّقاً على تحريمِ القتلِ حالةَ الإملاقِ، وكان
التنصيصُ أولى من التحريمِ حالةَ خشيةِ عدمِ خشيةِ الإملاقِ
بخشيةِ الإملاقِ، وهو منهيٌّ عنه أيضاً في حالةِ عدمِ خشيةِ
الإملاقِ

فإن قيل: تعليقُ الحكمِ بالصفةِ عندنا إنَّما يكونُ دليلاً
على نفيه حالةَ عدمِ الصفةِ، إذا لم يكنْ حالةَ عدمِ الصفةِ أولى
بإثباتِ حكمِ الصفةِ، كما ذكرناه من حكمِ زكاةِ السائمةِ والمعروفةِ.
وأما إذا كانَ الحكمُ في حالةِ عدمِ الصفةِ أولى بالإثباتِ من
حالةِ وجودِ الصفةِ فلا؛ وههنا تحريمُ القتلِ حالةَ عدمِ خشيةِ
الإملاقِ أولى من التحريمِ حالةَ خشيةِ الإملاقِ. فكان التنصيصُ
على تحريمِ القتلِ حالةَ خشيةِ الإملاقِ محرماً له حالةَ عدمِ الخشيةِ

بطريق الأولى ؛ وكان ذلك من بابِ فحوى الخطاب ، لا من
باب دليل الخطاب

قلنا: هذا، وإن استمر لكم في هذه الصورة، فلا يستمر
في قوله تعالى « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفةً » وفي قوله
« ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » وفي قوله تعالى
« ولا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا » فَإِنَّ النَّهْيَ فِي
جَمِيعِ هَذِهِ الصُّوَرِ لَيْسَ هُوَ أَوْلَى مِنْ صَوْرِ السُّكُوتِ ؛ فَإِنَّ النَّهْيَ .
عَنْ أَكْلِ قَلِيلِ الرِّبَا لَيْسَ أَوْلَى مِنْ كَثِيرِهِ ، وَلَا النَّهْيُ عَنْ أَكْلِ مَالِ
الْيَتِيمِ مِنْ غَيْرِ إِسْرَافٍ أَوْلَى مِنْ الإِسْرَافِ ، وَلَا النَّهْيُ عَنِ الإِكْرَاهِ
عَلَى الزَّانَا حَالَةَ إِرَادَةِ التَّحْصِينِ أَوْلَى مِنْ حَالَةِ إِرَادَةِ الزَّانَا . وَمَعَ
ذَلِكَ ، فَالْحُكْمُ فِي الْكُلِّ مُشْتَرِكٌ

فإن قيل مخالفة دليل الخطاب في هذه الصور إنما كانت
لمعارض ، ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض . قلنا : وإن كان
ثبوت الحكم في صورة السكوت على نحو ثبوته في صورة النطق
لدليل ، ولكن يجب أن يعتقد أنه من غير مخالفة دليل لما فيه
من دفع محذور المعارضة . ولو كان دليل الخطاب دليلاً ، لزم
من ذلك التعارض ، وهو خلاف الأصل

المسلك الثاني أن تعليق الحكم بالصفة ، لو كان مما يستفاد

منه نفي الحكم عند عدم الصفة ، لم يخال إماماً أن يكون ذلك مستفاداً
من صريح الخطاب أو من جهة أن تعليق الحكم بالصفة يستدعي
فائدة ؛ ولا فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة ، أو من
جهة أخرى : الأول محال ؛ فإن صريح الخطاب بوجوب الزكاة
في السائمة غير صريح بوجوبها في المعلوفة ، كيف وإن ذلك مما
لا قائل به . والثاني أيضاً ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة
في إبطال الحجّة الأولى من المعقول للقائلين بدليل الخطاب .
والثالث فالأصل عدمه ، وعلى مدّعيه بيانه ، ويلتحق بهذه المسألة
تخصيص الأوصاف التي تطراً وتزول كقوله « السائمة تجب فيها
الزكاة » والحكم كالحكم نفيًا وإثباتًا ؛ والمأخذ من الطرفين ،
فعلى ما عُرِف ، والمختار فيها كالمختار ثم

المسألة الثانية

اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل الحكم
على العدم عند عدم ذلك الشيء أو لا : فذهب ابن سريج
والهراسي من أصحاب الشافعي والكرخي وأبو الحسين البصري
إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط ؛ وذهب القاضي
أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم

لا يكونُ على العدمِ عند عدم الشرطِ ، وهو المختارُ
وبيانهُ أن ما علقَ عليه الحكمُ بكلمةِ (إن) إما أن لا يكونَ
شرطاً للحكمِ أو يكونَ شرطاً : فإن كان الأولُ ، فلا يلزمُ من
نفيه نفيُ الحكمِ ، وإن كان شرطاً فلا يخلو إما أن يكونَ من
لوازمِ الشرطِ انتفاءً الحكمِ المعلقِ عليه مُطلقاً عند انتفائه ، أو
لا يكونُ لازماً له : الأولُ مُحالٌ ، وإلّا لامتنعَ وجودُ القصرِ
المعلقِ على الخوفِ بكلمةِ (إن) في قوله تعالى « فليس عليكم جناحُ
أن تقصروا من الصلاةِ إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » وهو
خلافُ الإجماعِ ؛ وإن كان الثاني فهو المطلوبُ

فإن قيل : هو من لوازمه بتقدير عدم المعارضِ ، وليس من
لوازمه بتقدير المعارضِ ، ثم ما ذكرتموه مُعارضٌ بما يدلُّ على
تقيضه ، وبيانهُ أن كلمةِ (إن) مُسمّاة في اصطلاح أهل اللغةِ
بالشرطِ ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقة ، ولأن قولَ القائل لغيره
« إن دخلَ زيدُ الدارَ فأكرمه » في معنى قوله دخولَ زيدِ الدارِ
شرطٌ في إكرامه ، فكان ما دخلت عليه كلمةِ (إن) شرطاً في
الحكمِ ؛ وإذا كان شرطاً لزمَ من عدمه عدمُ المشروطِ . ويدلُّ
عليه ثلاثةُ أمورٍ :

الأوّلُ أن يعلى بن أمية فهمَ من تعليقِ القصرِ على الخوفِ

بكلمة (ان) عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر قال : ما بالنا تقصر وقد أمننا ، وقد قال تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » وأقره عمر على ذلك ، وقال له : لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ، صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته . وفهم عمر ويعلى ذلك مع تقرير النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لهما على ما فهماه دليل ظاهر على عدم القصر عند عدم

الثاني أن الأمة متفقة على أن الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك ، وإن الحول شرط لوجوب الزكاة ؛ وحكموا بانتفاء العلم والقدرة عند عدم الحياة ، وبانتفاء وجوب الزكاة عند عدم الحول ، ولولا أن ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك

الثالث أنه إذا كان الشرط ممماً لا يثبت الحكم مع عدمه على كل حال ، وهو لا يلزم من وجوده وجود الحكم ، فيلزم أن يكون كل أمرين مختلفين لا يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من عدمه عدمه شرطاً ، وهو محال متفق عليه

والجواب : قولهم أنه من لوازمه بتقدير عدم المعارض . قلنا يجب أن لا يكون مقتضياً لذلك ، حذراً من التعارض بتقدير وجود المعارض . وما ذكروه ثانياً ، إننا وإن سلمنا أن ما دخلت

عليه كلمة (إن) شرطٌ ولكن لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُ

المشروطِ

وأما الاستدلالُ بقضية يعلى بن أمية فليس فيه ما يدلُّ
على أنَّ عدمَ الخوفِ مانعٌ من ثبوتِ القصرِ دونهُ، بل لعله فهم
أنَّ الأصلَ عدمُ القصرِ، وحيث وردَ القصرُ حالةَ الخوفِ
بقوله « فليس عليكم جناحٌ أن تقصروا من الصلاة إن خفتم »
ولم يوجد ما يدل على القصرِ حالةَ عدمِ الخوفِ، فيبقى على حكمِ
الأصلِ

فإن قيل : ما ذكرتموه من الاحتمالِ إنما يصحُّ ان لو كان
الأصلُ في الصلاةِ الإتمامُ، وليس كذلك، بل الأصلُ في الصلاةِ
عدمُ الإتمامِ؛ ودليلُهُ ما رُوِيَ عن عائشةَ، رضِيَ اللهُ عنها، أَنَّهَا
قالت : كانتِ الصلاةُ في السفرِ والحضرِ ركعتينِ، فأقرَّت في
السفرِ وزيدت في الحضرِ؛ فلم يبقَ للتعجبِ وجهٌ سوى دلالةِ
اشتراطِ الخوفِ وعدمِ القصرِ عندَ عدمِهِ

قلنا : الصلاةُ المشروعةُ بدياً ركعتينِ لا تُسمَّى مقصورةً،
كصلاةِ الصبحِ، ولا فعلها قصرًا، وإِنَّمَا المقصورةُ اسمٌ لما جاوزَ
الاقتصارَ عليه من ركعتينِ في الرباعيةِ؛ ولفظُ القصرِ لنفسِ
الاقتصارِ على الركعتينِ من الرباعيةِ، فإِطلاقُ لفظِ القصرِ في

الآية مُشعرٌ بسابقةٍ وجوبِ الإتمام لا محالة . وإذا كان الإتمام هو الأصل السابق على القصر ، فقد بطل ما ذكره ، كيف وإن ما ذكرناه من الاحتمال هو الأولى ، وإلا ، فلو كان اشتراطُ الخوفِ في القصرِ مانعاً من القصرِ مع عدمه ، لما جازَ القصرُ مع عدمِ الخوفِ ، أو كان القصرُ على خلافِ الدليل ، وهو ممتنعٌ من غيرِ ضرورةٍ . وأما عدمُ العلمِ والقدرةِ ، وعدمُ وجوبِ الزكاةِ عندَ عدمِ الحياةِ وعدمِ الحولِ ، فليس في ذلك ما يدلُّ على أنَّ عدمَ الشرطِ مانعٌ من وجودِ الحكمِ مع عدمِهِ ولا بُدَّ ، بل غايةُ أنَّ الحكمَ قد ينتفي في بعضِ صورِ نفيِ الشرطِ ، ولا نزاعِ فيه ؛ وإنَّما النزاعُ في لزومِ انتفائه من انتفاءِ شرطِهِ ولا بُدَّ

وأما الوجهُ الثالثُ فالوجهُ في جوابِهِ أن يُقالَ : لا يلزمُ من كونِ الشرطِ لا يلزمُ من ثبوتهِ ثبوتُ الحكمِ ، ولا من نفيهِ نفيهُ ، إذا كان غيرُ الشرطِ مشاركاً له في هذهِ الصفةِ ، أن يكونَ شرطاً ، لأنَّهُ لا يمتنعُ اشتراكُ المختلفاتِ في عارضٍ عامٍ لها ، كيف وإنَّ معنى كونِ الشيءِ شرطاً لغيرِهِ أنَّه موكَّدٌ لحالِ المشروطِ ، بمعنى أنَّه إذا تحقَّقَ الشرطُ لا يجوزُ نفيُ المشروطِ عندَ تحقُّقِ مقتضيهِ دفعاً لوهمٍ من توهمٍ أنَّ الخطابَ لو وردَ مُطلقاً لجازَ أن لا يكونَ المشروطُ بذلكِ الشرطِ مراداً ؛ وذلك كما لو قالَ

القائل « ضحَّ بالشاة وإن كانت عوراء » فَإِنَّهُ لو قال « ضحوا بالشاة مُطلقاً » لجاز أن يتوهم متوهمٌ أَنَّهُ لا يجوز التضحية بالعوراء، فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم. وعلى هذا فلا يلزم أن يكون كلُّ شيء شرطاً لكلِّ شيء، كما قالوه، إلا أن يكون الشرط على هذا النحو الذي ذكرناه، وليس كذلك وإن سلمنا أن الشرط يمنع من وجود المشروطِ دونهُ، ولكن متى إذا أمكن قيام شرطٍ مقامَ ذلك الشرط، أو إذا لم يقم مقامهُ شرطٌ آخر؛ الأول ممنوع، والثاني مُسلم. وهذا هو مذهب القاضى عبد الجبار وأبى عبد الله البصرى. وعلى هذا، فكونهُ شرطاً يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه، إذا لم يقم غيره مقامهُ؛ وإن لم يثبت إذا قام غيره مقامهُ، فلم يثبت إن غيره لم يقم مقامهُ فى الشرطية مع أن لفظ الاشتراط لا يدلُّ على وجود شرطٍ آخر، ولا على عدمه.

فإن قيل: إذا قال القائل لغيره « إن دخل زيد الدار فأعطه درهماً » معناه أن الشرط هو دخول الدار فى عطيتك له، وذلك يقتضى أن يكون كمال الشرط هو دخول الدار، لأنَّ لام الجنس تقتضى العموم، ولأنَّ قوله « إن دخل الدار فأعطه درهماً » يقتضى عدم الإعطاء عند عدم الدخول، فلو قام شرط

آخر مقامه لزم منه جواز الإعطاء مع عدم الدخول ، فيقتضى الشرط الأول امتناع وجود شرط آخر يقوم مقامه ، لما فيه من إخراج الشرط الأول عن كونه شرطاً

قلنا: جواب الأول أننا لا نسلم أن معنى قوله (إن دخل الدار) هو الشرط ، بل هو شرط ؛ وذلك لا يمنع من شرط آخر . وتقدير لام الجنس ههنا ، زيادة لم يدل عليها دليل ، فلا يُصار إليها

وجواب الثاني أننا لا نسلم أن قوله (إن دخل الدار) يقتضى عدم الإعطاء عند عدم الدخول مُطلقاً ، بل إذا لم يقم غيره مقامه ؛ لكن قد يمكن أن يقال ههنا إذا سلم أنه إذا لم يقم غيره مقامه إن عدمه يقتضى العدم ، فالأصل عدم قيام غيره مقامه ، فافتضى عدمه العدم . وربما احتج القاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصرى بأنه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه ، لكان قوله تعالى « ولا تُكْرهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أُرِدْنَ تَحْصِنًا » يمنع من تحريم الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن ، وهو مُحالٌ مخالفٌ للإجماع

ولقائل أن يقول : ذكر إرادة التحصن إنما كان لكونه شرطاً في الإكراه لاستحالة تحقق الإكراه على الزنا في حق من

هو مُريدٌ له غيرُ مُريدٍ للتحصُّن، لا لأنَّه شرطٌ في تحريم
الإكراهِ على الزنا واللهُ أعلم

المسألة الثالثة

اختلفوا في الخطابِ إذا قيَّدَ الحكمُ بغايةٍ، كما في قوله تعالى
« ثُمَّ أَتَمَّوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » وقوله تعالى « وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى
يَطْهَرْنَ » وقوله « فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ، حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ »
وقوله « حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ » فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من
المتكلمين، كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين
البصرى وغيرهم، إلى أن ذلك يدلُّ على نفي الحكم فيما بعد الغاية
وخالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
لأنه لو دلَّ تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد
الغاية لم يخجلُ إماماً أن يدلَّ عليه بصريح لفظه أو بأنَّه لو لم يكن
دالاً على نفي الحكم فيما بعد الغاية، لما كان التقييد بالغاية مفيداً
أو من جهةٍ أُخرى: الأوَّلُ محالٌّ، لأنَّ اللفظَ بصريحه لم يدلَّ على
نفي الحكم بعد الغاية، والثاني إنَّما يلزم أن لو لم يكن للتقييد فائدةٌ
سوى ما ذكره، وليس كذلك، بل جاز أن تكون فائدةُ
التقييد تعريفَ بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أى

أنَّهُ غيرُ متعرِّضٍ فيه لإثباتِ الحكمِ ولا نفيه. وإن كان الثالث، فالأصلُ عدُّهُ، وعلى مدَّعيه بيانهُ. وأيضاً فإنَّهُ لا مانعَ من ورودِ الخطابِ فيما بعدَ الغايةِ بمثلِ الحكمِ السابقِ قبلَ الغايةِ بالإجماعِ وعند ذلك، إمَّا أن يكونَ تقييدُ الحكمِ بالغايةِ نافيًا للحكمِ فيما بعدها، أو لا يكونُ: والأولُ يلزمُ منه إثباتُ الحكمِ معَ تحققِ ما ينفيه، وهو خلافُ الأصلِ. وإن كان الثاني، فهو المطلوبُ

فإن قيل: ما ذكرتموه مُعارضٌ بما يدلُّ على تقيضه؛ وبيانهُ أن كلمة (حتى) و(الى) لا انتهاءَ الغايةِ، وهى جاريةٌ مجرى قوله «صوموا صوماً آخرُهُ الليلُ» ولو قال ذلك لمنعِ من وجوبِ الصومِ بعدَ مجيءِ الليلِ، لأنَّهُ لو وجبَ الصومُ بعدَ ذلك لصارَتِ الغايةُ وسطاً، وهو مُحالٌ. ولهذا فإنَّهُ لو قال القائلُ لعبدِهِ «لا تُعطِ زيداَ درهماً حتى يقومَ، واضربَ عمراً حتى يتوبَ» فإنَّهُ لا يُحسنُ الاستفهامُ بعدَ ذلك، وأن يُقالَ «فهل أُعطيهِ إذا قامَ، وهل أضربُهُ إذا تاب؟» ولولا أن التقييدَ بالغايةِ يدلُّ على عدمِ الحكمِ بعدها لما كان كذلك

قلنا: لا ننكرُ أن (حتى) و(الى) لا انتهاءَ الغايةِ وأنها جاريةٌ مجرى قوله «صوموا صياماً آخرُهُ الليلُ» غيرَ أنَّ الخلافَ إنما

هو في أنَّ تقييدَ الحكمِ بالغايةِ هل يدلُّ على نفي الحكمِ فيما بعدَ الغايةِ ، وذلك غيرُ لازمٍ من التقييدِ بالغايةِ ، بل غايتهُ أنَّ دلالةَ التقييدِ بالغايةِ ، على أنَّ ما بعدها غيرُ متعرِّضٍ فيه بالخطابِ الأولِ لا بنفي ولا إثباتٍ ، ولا يلزمُ من وجودِ صومٍ بعدَ الغايةِ أن تصيرَ الغايةُ وسطاً ، بل هي غايةٌ للصومِ المأمورِ بهِ أولاً ، وإنَّما تصيرُ وسطاً ان لو كانَ الصومُ فيما بعدَ الغايةِ مستنداً إلى الخطابِ الذي قبلَ الغايةِ ، وليس كذلك

وأما أنَّه لا يحسنُ الاستفهامُ عندَ قوله « لا تُعطِ زيدا درهماً حتى يقومَ ، واضربَ عمرًا حتى يتوبَ » لأنَّ ما بعدَ الغايةِ مسكوتٌ عنه غيرُ متعرِّضٍ له بنفي ولا إثباتٍ ، فلا يحسنُ الاستفهامُ فيما لا دلالةَ للفظِ عليه ، كما قبلَ الأمرِ بالإعطاءِ والضربِ

المسألة الرابعة

اختلفوا في تقييدِ الحكمِ بعددٍ مخصوصٍ هل يدلُّ على أن ما عدا ذلك العددِ بخلافه أو لا ؛ والحقُّ في ذلك إنَّما هو التفصيلُ ، وهو أنَّ الحكمَ إذا قيِّدَ بعددٍ مخصوصٍ ، فمنه ما يدلُّ على ثبوتِ ذلك الحكمِ فيما زاد على ذلك العددِ بطريقِ الأولى ، وذلك كما لو حرَّم اللهُ جلدَ الزاني مائةً ، وقال إذا بلغَ الماءُ قلتينِ

لم يحمل خبثًا، فإنه يدلُّ على تحريم ما زادَ على المائةِ وإنَّ ما زادَ
على القلتين لا يحملُ خبثًا بطريقِ الأولى، ولأنَّ ما زادَ على المائةِ
وعلى القلتين ففيه المائةُ والقلتانِ وزيادة. وهل يدلُّ ذلك على أنَّ
الحكمَ فيما دونِ المائةِ ودونِ القلتينِ على خلافِ الحكمِ في
المائةِ؛ والقلتينِ؟ هذا موضعُ الخلافِ

ومنه ما لا يدلُّ على ثبوتِ الحكمِ فيما زادَ على العددِ المخصوصِ
بطريقِ الأولى، وذلك كما إذا أُوجبَ جلدَ الزاني مائةً أو أباحه،
فإنَّهُ لا يدلُّ على الوجوبِ والإباحةِ فيما زادَ على ذلك بطريقِ
الأولى، بل هو مسكوتٌ عنهٌ ومختلفٌ في دلالةِ على نفيِ الوجوبِ
والإباحةِ فيما زادَ ومُتَّفَقٌ على أنَّ حكمَ ما تقصَّ حكمِ المائةِ
لدخولهِ تحتها، لكن لا يمنع من الاقتصارِ عليه

والمختارُ فيما كان مسكوتًا عنه، ولم يكنِ الحكمُ فيه ثابتًا
بطريقِ الأولى من هذه الصورِ أنَّ تخصيصَ الحكمِ بالعددِ
لا يدلُّ على انتفاءِ الحكمِ فيه لما ذكرناه في المسائلِ المتقدمةِ.
ومن نازع في ذلك فلا يخرجُ في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه
فيما تقدّم، وقد عُرِفَ ما فيه

المسألة الخامسة

اتفق الكلُّ على أنَّ مفهومَ اللقبِ ليس بحجَّةٍ خلافاً للدِّقَّاقِ
وأصحابِ الإمامِ أحمدَ بنِ حنبلٍ، رحمه اللهُ. وصورتهُ أن يعلَّقَ
الحكمُ إمَّا باسمِ جنسٍ، كالتنصيصِ على الأشياءِ الستةِ بتحرِيمِ
الربا؛ أو باسمِ علمٍ، كقولِ القائلِ: زيدٌ قائمٌ أو قام
والمختارُ إنما هو مذهبُ الجمهورِ، لكن قد احتجَّ بعضُ القائلينِ
بإبطاله بحججٍ لا بُدَّ من الإشارةِ إليها والتنبيةِ على ما فيها، ثمَّ
نذكرُ بعد ذلك ما هو المختارُ

الحجَّةُ الأولى لو كان مفهومُ اللقبِ حجَّةً، لبطلَ القياسُ،
وذلك ممتنعٌ؛ وبيانُ لزومِ ذلك أنَّ القياسَ لا بُدَّ فيه من أصلٍ؛
وحكمُ الأصلِ إمَّا أن يكونَ منصوباً أو مجمعاً عليه: فلو كان
النصُّ على الحكمِ في الأصلِ أو الإجماعُ عليه يدلُّ على نفيِ الحكمِ
عن الفرعِ، فالحكمُ في الفرعِ إن ثبت بالنصِّ أو الإجماعِ، فلا
قياسَ؛ وإن ثبت بالقياسِ على الأصلِ؛ فهو ممتنعٌ لما فيه من
مخالفةِ النصِّ أو الإجماعِ الدالِّ على نفيِ الحكمِ في الفرعِ
ولقائلٍ أن يقولَ: النصُّ الواردُ في الأصلِ، وإن دلَّ على
نفيِ الحكمِ في الفرعِ، فليس بصريحٍ، بل بمفهومٍ، وذلك ممَّا

لا يمنعُ عندَ القائلينِ بهِ من إثباتِ الحكمِ بمعقولِ النصِّ، وهو القياسُ، فلا يُفضى إلى إبطالِ القياسِ؛ وغايتهُ التعارضُ، لا الإبطالُ

الحجَّةُ الثانيةُ أنه لو كان مفهومُ اللقبِ حجَّةً ودليلاً، لكان القائلُ إذا قال « عيسى رسولُ الله » فكأنَّهُ قال « محمدٌ ليسَ برسولِ الله » وكذلك إذا قال « زيدٌ موجودٌ » فكأنَّهُ قال « الإلهُ ليسَ بموجودٍ » وهو كفرٌ صراحٌ، ولم يقلْ بذلك قائلٌ ولقائلٌ أن يقولَ من الخصومِ إنَّما لا يكونُ المتكلمُ بذلك كافراً إذا لم يكن متنبهاً لدلالةِ اللفظِ، أو كان متنبهاً لها، غيرَ أنه لم يُردْ بلفظه ما دلَّ عليه مفهومُهُ؛ وأما إذا كان متنبهاً لدلالةِ لفظه وهو مریدٌ لدلوها، فإنه يكونُ كافراً

الحجَّةُ الثالثةُ أنهم قالوا: إذا قال القائلُ « زيدٌ يأكلُ » لا يفهمُ منه أنَّ عمرًا لا يأكلُ. ولقائلٌ أن يقولَ: لا يفهمُ منه ذلك من يعتقِدُ دلالةَ مفهومِ اللقبِ، أو من لا يعتقدهُ؛ الأوَّلُ ممنوعٌ، والثاني مُسَلَّمٌ. وعدمُ فهمِ ذلك بالنسبةِ إلى من لا يعتقِدُ دلالاته لا يدلُّ على عدمِ دلالاته في نفسه

الحجَّةُ الرابعةُ أنه لو كان مفهومُ اللقبِ دليلاً، لما حَسُنَ من الإنسانِ أنْ يخبرَ أنَّ زيداً يأكلُ، إلَّا بعدَ علمه أنَّ غيره لم يأكلُ،

وإلا كان مُخبراً بما يعلمُ أَنَّهُ كاذبٌ فِيهِ ، أو بما لا يأمنُ فِيهِ من الكذبِ ، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدمِ علمه بذلك ، دلَّ على عدمِ دلالتِهِ على نفي الأكلِ عن غيرِ زيدٍ

ولقائلٍ أن يقولَ : إذا أُخبرَ بذلك ، فلا يخلو إماماً أن يكونَ عالماً بأن غيرَ زيدٍ يأكلُ ، أو غيرَ عالمٍ بذلك . وعلى كلا التقديرين إنما لم يستبج منه ذلك لظهورِ القرينةِ الدالَّةِ على أَنَّهُ لم يرِدْ سوى مدلولٍ صريحٍ لفظهِ دونَ مفهومِهِ ، لعدمِ علمِهِ بذلك في إحدى الحالتين ، وعلمِهِ بوقوعِ الأكلِ من غيرِ زيدٍ في الحالةِ الأخرى ، فإنَّ الظاهرَ من حالِ العاقلِ أَنَّهُ لا يخبرُ عن نفي ما لم يعلمهُ ولا نفي ما علمَ وقوعَهُ حتى إنَّهُ لو ظهرَ منه ما يدلُّ على إرادته لنفي ما دلَّ عليه لفظُهُ عند القائلين به لكان مستتبجاً

والمختار في إبطاله ما سبق في المسائل المتقدمة

وأما حججُ الخصومِ وجوابُها ، فعلى ما سبق في مفهوم

التقييد بالصفة

وربما احتجوا في خصوص هذه المسألة بحججٍ أُخرى ، وهو أَنَّهُ لو تخاصم شخصان ، فقال أحدهما للآخر . « أمّا أنا فليس لي أمٌّ ولا أُختٌ ولا امرأةٌ زانيةٌ » فَإِنَّهُ يتبادرُ الى الفهمِ نسبةُ الزنا منه إلى زوجةِ خصمهِ وأمِّهِ وأُخته . ولهذا قال أصحابُ

أحمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه
وجوابه أن ذلك إن فهم منه ، فإنما يفهم من قرينة حاله
لا من دلالة مقاله ، بدليل ما أسلفناه . ولذلك لم يكن حد القذف
عندنا واجبا بذلك ؛ وعلى هذا يكون الحكم في مفهوم الاسم
العام المشتق ، كقوله « لا تتبعوا الطعام بالطعام »

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بإنما كقوله صلى الله عليه وسلم
« إنما الشفعة فيما لم يقسم ، وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما الولاء
لمن اعتق ، وإنما الربا في النسئة » هل يدل على الحصر أو لا ؟
فذهب القاضي أبو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء
إلى أنه ظاهر في الحصر ، محتمل للتأكيد ، وذهب أصحاب أبي
حنيفة وجماعة ممن أنكروا دليل الخطاب إلى أنه لتأكيد
الإثبات ، ولا دلالة له على الحصر وهو المختار . وذلك لأن
كلمة (إنما) قد ترد ولا حصر كقوله « إنما الربا في النسئة »
وهو غير منحصر في النسئة لانعقاد الإجماع على تحريم ربا
الفضل ، فإنه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ، ثم رجع عنه .
وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى « إنما أنا بشر مثلكم »

وعند ذلك فيجبُ اعتقادُ كونها حقيقةً في القدرِ المشتركِ بينِ
الصورتينِ ، وهو تأكيدُ إثباتِ الخبرِ المبتدئِ ، نفيًا للتجاوزِ
والاشتراكِ عن اللفظِ لكونه على خلافِ الأصلِ ، ولأنَّ كلمةَ
(إنَّما) لو كانت للحصرِ لكانَ ورودُها في غيرِ الحصرِ على خلافِ
الأصلِ

فإن قيل : ولو لم تكن للحصرِ ، لكان فهمُ الحصرِ في
صورةِ الحصرِ من غيرِ دليلٍ ، وهو خلافُ الأصلِ : قلنا إنَّما
يكونُ فهمُ ذلك من غيرِ دليلٍ أن لو كان دليلُ الحصرِ منحصرًا
في كلمةِ (إنَّما) وليس كذلك

المسألة السابعة

اختلفوا في قوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « الأعمالُ بالنياتِ »
وفي قول القائلِ : العالمُ زيدٌ : وصديقُ زيدٌ هل يدلُّ على حصرِ
الأعمالِ فيما كان منويًا ، وعلى حصرِ العالمِ والصديقِ في زيدٍ
فذهبت الحنيفةُ والقاضي أبو بكر وجماعةٌ من المتكلمين إلى
أنَّهُ لا يدلُّ على الحصرِ ؛ وذهب الغزالي والمهراسي وجماعةٌ من
الفقهاءِ إلى أنَّه يدلُّ على الحصرِ
والمختارُ أنَّه لا يدلُّ لما سبق في المسائلِ المتقدمةِ

فإن قيل: لو لم يكن ذلك دالاً على حصر الأعمال في المنوى،
والعالم والصديق في زيد، لكان المبتدأ أعم من خبره، وكان
ذلك كذباً، كما لو قال: «الحيوان إنسان، والإنسان زيد»

قلنا: إنما يلزم الكذب إن لو كانت (الألف واللام) في
الأعمال للعموم فإنها تنزل منزلة قوله «كلُّ عملٍ منوى» وهو
كاذبٌ، كما في قوله «كلُّ حيوانٍ إنسان» وليس كذلك؛ بل هي
ظاهرة في البعض، فكأنه قال «بعضُ الأعمالِ بالنياتِ وذلك
صديقٌ غيرُ كاذبٍ. وكذلك الحكمُ في قوله «العالمُ زيد»
وكذلك قوله «صديقُ زيد» ليس عاماً في كلِّ صديقٍ، بل
كأنه قال بعضُ أصدقائي زيدٌ «حتى إنه لو ثبت أن (الألف واللام)
إذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة، وكان المتكلم مُريداً
للتعميم، فإنه يكون كاذباً بتقدير ظهور عالمٍ آخر وصديقٍ آخر
له، وكان قوله دالاً على الحصر لا محالة

وربما قيل في إبطال القول بالحصر إنه لو كان قوله «العالمُ
زيدٌ وصديقُ زيد» يدلُّ على حصر العالم والصديق في زيد،
لكان إذا قال «العالمُ زيدٌ وعمرو، وصديقُ زيدٌ وعمرو»
متناقضاً، وليس كذلك باتفاق أهل اللغة، وليس بحقٍّ، فإنَّ
للخصم أن يقول إنما يكون ذلك مناقضاً بشرط أن يتجرّد قوله

الأوّل عمّا يغيره. وأمّا إذ عطفَ عليه قوله « وعمرو » صار الكلُّ
كاجملةٍ الواحدة، وكان قوله « العالمُ زيدٌ » مع الإفرادِ مغايراً
في دلالاته لقوله « العالمُ زيدٌ وعمرو » وهذا كما لو قال « له على
عشرة » ثمَّ بعدَ حينٍ قال : « إلاّ خمسة » فإنه لا يُقبلُ لما فيه من
مناقضةٍ لفظه الأوّل : ولو قال « له على عشرةٍ إلاّ خمسة » على
الاتصال كان مقبولاً لعدم تناقضه؛ ولولا اختلافُ الدلالةِ لما
اختلفَ الحالُ، بل كان الواجبُ أن لا يقبلَ استثناءه في
الصورتين، أو يُقبلَ فيهما، وهو مُحالٌ

المسألة الثامنة

اختلفوا في قوله « لا عالمَ في البلدِ إلاّ زيدٌ » فالذي عليه
الجمهورُ وأكثرُ منكرين المفهوم أنه يدلُّ على نفي كلِّ عالمٍ سوى
زيدٍ، وإثبات كون زيدٍ عالماً؛ وذهب بعضُ منكرين المفهوم
إلى أن ذلك لا يدلُّ على كون زيدٍ عالماً، بل هو نطقٌ بالمستثنى
منه، وسكوتٌ عن المستثنى. ومعنى خروجِ المستثنى عن المستثنى
منه أنه لم يدخل في عمومِ المستثنى منه، وأنه لم يتعرّض فيه لكون
زيدٍ عالماً، لا نفيًا ولا إثباتًا. والحقُّ إنّما هو المذهبُ الجمهوريُّ
ودليله ما بيناهُ فيما تقدّم من أن الاستثناء من النفي إثباتٌ،

وَأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » نَافٍ لِلْإِلَهِيَّةِ عَنِ غَيْرِ اللَّهِ
تَعَالَى ، وَمُثَبِّتٌ لَصِفَةِ الْإِلَهِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى ، وَقَرَّرْنَا هَذَا أَحْسَنَ تَقْرِيرٍ ،
وَحَقَّقْنَا وَجْهَ الْإِتِّصَالِ عَنِ كُلِّ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِشْكَالَاتِ ،
فَعَلَيْكَ بِالِاتِّفَاتِ إِلَيْهِ وَتَقْلَهُ إِلَى هَيْبَتِنَا

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل
النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب، لا مفهوم له، وذلك
كقوله تعالى « وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي
دَخَلْتُمْ بِهِنَّ » وقوله « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ
أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا » وقوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « أَيُّمَا امْرَأَةٍ
نَكَحْتُ نَفْسَهَا بِغَيْرِ أِذْنِ وَلِيِّهَا ، فَنَكَحْتُهَا بِاطْلٍ » وقوله صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « فليستنجن بثلاثة أحجار » فَإِنَّ تَخْصِيصَهُ بِالذِّكْرِ لِمَحَلِّ
النُّطْقِ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الصُّوَرِ إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّهُ الْغَالِبُ إِذِ الْغَالِبُ
أَنَّ الرِّبِيَّةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْحِجْرِ وَإِنَّ الْخُلْعَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ
الشِّقَاقِ ، وَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَزُوجُ نَفْسَهَا إِلَّا عِنْدَ عَدَمِ إِذْنِ الْوَلِيِّ لَهَا
وَإِبَائِهِ مِنْ تَزْوِيجِهَا ، وَإِنَّ الْاسْتِنْجَاءَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْحِجَارَةِ ؛
وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي كُلِّ مَا ظَهَرَ سَبَبُ تَخْصِيصِهِ بِالذِّكْرِ ، كَسُؤَالِ

سائلٍ أو حدوثِ حادثةٍ أو غيرِ ذلك مما سبق ذكرُهُ من أسبابِ التخصيصِ . وعلى هذا فلو لم يظهر سببٌ يوجبُ تخصيصَ محلِّ النطقِ بالذكرِ دونَ محلِّ السكوتِ ، بل كانتِ الحاجةُ اليهما وإلى ذكرهما مع العلم بهما مستويةً ، ولم يكنِ الحكمُ في محلِّ السكوتِ أولى بالثبوتِ ، وبالجملة لو لم يظهر سببٌ من الأسبابِ الموجبةِ للتخصيصِ سوى نفيِ الحكمِ في محلِّ السكوتِ ، فهل يجبُ القولُ بنفيِ الحكمِ في محلِّ السكوتِ تحقيقاً لفائدةِ التخصيصِ ، أو لا يجبُ : إن قلنا إنه لا يجبُ ، كان التخصيصُ بالذكرِ عبثاً خلياً عن الفائدةِ ، وذلك مما يُنزَهُ عنه منصبُ آحادِ البلغاءِ ، فضلاً عن كلامِ الله تعالى ورسوله . وإن قلنا بوجوبِ نفيِ الحكمِ ، لزم القولُ بدلالةِ المفهومِ في هذه الصورةِ

والوجهُ في حله أن يُقالَ : إذا لم يظهرِ السببُ المخصِّصُ ، فلا يخلو إماماً أن يكونَ مع عدمِ ظهورِهِ محتملَ الوجودِ والعدمِ على السواءِ ، أو أنَّ عدمَهُ أظهرُ من وجودِهِ : فإن كان الأوَّلُ ، فليس القولُ بالنفيِ أولى من القولِ بالإثباتِ ، وعلى هذا فلا مفهومٌ ؛ وإن كان الثاني ، فإنَّما يلزمُ من ذلك نفيُ الحكمِ في محلِّ السكوتِ ، أن لو كان نفيُ الحكمِ فيه من جملةِ الفوائدِ الموجبةِ لتخصيصِ محلِّ النطقِ بالذكرِ ، وليس كذلك . وذلك لأنَّ نفيَ

الحكم في محلّ السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة إنّما هو فرعُ دلالة اللفظ في محلّ النطق عليه؛ فلو كانت دلالة اللفظ في محلّ النطق على نفي الحكم في محلّ السكوت متوقّفةً عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعاً

وإلى ههنا تمّ الكلام في أصناف دلالة غير المنظوم . هذا ما يتعلّق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع وأما ما يتعلّق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الأدلّة، فهو النظر في النسخ، ويشتمل على مقدّمة ومساائل

أما المقدّمة فتشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول

في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ

أما النسخ فهو في اللغة قد يُطلق بمعنى الإزالة، ومنه يُقال نسخت الشمس الظلّ، أي أزالته، ونسخت الريح أثر المشي، أي أزالته. ونسخ الشيب الشباب، إذا أزاله؛ ومنه تناسخ القرون والأزمنة. والإزالة هي الإعدام، ولهذا يُقال: زال عنه المرض

والألمُ وزالتِ النعمةُ عن فلان ، ويرادُ به الانعدامُ في هذه الأشياءِ كلها . وقد يُطلقُ بمعنى نقلِ الشيءِ وتحويلِهِ من حالةٍ إلى حالةٍ مع بقاءهِ في نفسه . قال السجستاني من أهل اللغة : والنسخُ أن تحول ما في الخلية من النحل والعسل إلى أخرى ومنهُ تناسخُ الموارثِ بانتقالها من قومٍ إلى قومٍ ، وتناسخُ الأنفسِ بانتقالها من بدنٍ إلى غيرهِ عند القائلين بذلك . ومنهُ نسخُ الكتابِ بما فيه من مشابهةِ النقلِ ، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى « إِنَّا كُنَّا نَسْنَخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » والمرادُ به نقلُ الأعمالِ إلى الصحفِ ، أو من الصحفِ إلى غيرها ؛ لكن اختلفَ الأصوليون : فذهب القاضي أبو بكر ومن تابعهُ ، كالغزالي وغيرهِ ، إلى أن اسمَ النسخِ مشتركٌ بين هذين المعنيين ؛ وذهب أبو الحسين البصري وغيرُهُ إلى أنه حقيقةٌ في الإزالة ، مجازٌ في النقلِ ، وذهب القفال من أصحابِ الشافعي إلى أنه حقيقةٌ في النقلِ والتحويلِ ؛ وقد احتجَّ أبو الحسين البصري بأنَّ إطلاقَ اسمِ النسخِ على النقلِ في قولهم « نسختُ الكتابَ » مجازٌ ، لأنَّ ما في الكتابِ لم يُنقلْ حقيقةً . وإذا كان اسمُ النسخِ مجازٌ في النقلِ ، لزم أن يكونَ حقيقةً في الإزالة ، لأنه غيرُ مستعملٍ فيما سواهما . وإذا بطل كونه حقيقةً في أحدهما تعيَّن أن يكونَ حقيقةً في الآخر . وقد قرَّرَ ذلك بعضهم من وجهٍ

آخر، فقال: إطلاق اسم النسخ بمعنى الإزالة والإعدام واقع كما سبق؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويلزم أن لا يكون حقيقة في النقل، دفماً للاشتراك عن اللفظ

ولقائل أن يقول على الوجه الأول إن إطلاق اسم النسخ على الكتاب إما أن يكون حقيقة، أو تجوزاً: فإن كان حقيقة فهو المطلوب، وبطل ما ذكره؛ وإن كان مجازاً، ضرورة أن ما في الكتاب لم يُنقل على الحقيقة، فيمتنع أن يكون التجوز به مستعاراً من الإزالة، فإنه غير مُزال، ولا يُشبه الإزالة، فلا بُدَّ من استعارته من معنى آخر؛ والإجماع منعقد على امتناع إطلاق اسم النسخ حقيقة في الإزالة والنقل؛ فإذا تعذرت استعارته من الإزالة، تعين أن يكون مُستعاراً من النقل. ووجه استعارته منه أن تحصيل ما في أحد الكتابين في الآخر، تجرى مجرى نقله وتحويله إليه، فكان، منه بسبب من أسباب التجوز. وإذا كان مُستعاراً من النقل، وجب أن يكون اسم النسخ حقيقة في النقل إذ المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع أهل اللغة. ثم وإن كان ذلك مجازاً في نسخ الكتاب، فما الاعتذار عن إطلاق اسم التناسخ في الموارث، مع كونها منتقلة حقيقة؛ وإطلاق اسم النسخ على تحويل النحل والعسل من خلية إلى أخرى. فإن

ما ذكره في تقرير التجوز في نسخ الكتاب غير متصور ههنا
وأما الوجه الثاني فقابلٌ بمثله، وهو أن يقال: اسم النسخ قد
أُطلق بمعنى النقل على ما سبق. والأصل في الإطلاق الحقيقة؛ ويلزم
من كونه حقيقةً فيه أن لا يكون حقيقةً في الإزالة، دفعاً للاشتراك
عن اللفظ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فان قبل
الترجيح لكونه حقيقةً في الإزالة، وذلك لأن الإزالة مُطلقٌ
إعدامٌ، والنقلُ أخصُّ من الإزالة، لأنه يستلزمُ إعدامَ الصفةِ
وحدوثَ أُخرى؛ والإعدامُ المستلزمُ حدوثَ شيءٍ آخر، أخصُّ
من الإعدامِ الذي لا يستلزمُ ذلك؛ وإذا كانت الإزالة أعم، فجعلُ
النسخِ حقيقةً فيها أولى، نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
قلنا: لا نسلمُ أن الإزالة أعمُّ من النقل والتحويل وإن كان
يستلزمُ إعدامَ صفةٍ وتجددَ أُخرى، فكلُّ إزالةٍ هكذا، لأنَّ
الإزالةَ على ما قيل هي الإعدامُ، والإعدامُ يستلزمُ زوالَ الصفةِ،
وهي الوجودُ وتجددُ أُخرى، وهي صفةُ العدم، وهما صفتانِ
مُتقابلتان، مهما انتفت إحداهما تحققت الأخرى، وإذا تساويا
عمومًا وخصوصًا، فليس جعلُ اسمِ النسخِ حقيقةً في أحدهما
أولى من الآخر. وإذا تعذرَ ترجيحُ أحدِ الأمرين مع صحةِ
الإطلاقِ فيهما، كان القولُ بالاشتراكِ أشبه، اللهمَّ إلا أن

يوجد في حقيقة النقل خصوصاً تبدل الصفة الوجودية بصفة وجودية، فيكون النقل أخصاً

ومع هذا كله، فالنزاع في هذا اللفظ لا معنوي. وأما معناه في اصطلاح الأصوليين، فقد اختلف فيه: فقال أبو الحسين البصرى: هو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً؛ وهو فاسدٌ من وجهين:

الأول هو أن إزالة المثل إما أن تكون قبل وجود ذلك المثل أو بعد عدمه، أو في حالة وجوده: الأول محال، فإن ما لم يوجد، لا يقال إنه أزيل؛ والثاني أيضاً محال، فإن إزالة ما عدم بعد وجوده ممتنع؛ والثالث أيضاً محال، لأن الإزالة هي الإعدام، وإعدام الشيء حال وجوده محال

الوجه الثاني أنه غير مانع إذ يدخل فيه إزالة مثل ما كان ثابتاً من الأحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع المغير، لكان ذلك الحكم مستمراً، وليس ينسخ في مصطلح المشرعين إجماعاً ومنهم من قال: هو إزالة الحكم بعد استقراره، ويبطل بالوجهين السابقين، وبما لو زال الحكم بعد استقراره بمرض

أو جنونٍ أو موتٍ، فَإِنَّهُ دَاخِلٌ فِيمَا قِيلَ، وَلَيْسَ بِنَسْخٍ إِجْمَاعًا
وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هُوَ نَقْلُ الْحُكْمِ إِلَى خِلَافِهِ، وَيَبْطُلُ بِمَا
بَطُلَ بِهِ الْحَدُّ الَّذِي قَبْلَهُ، وَبِمَا لَوْ نُقِلَ الْحُكْمُ إِلَى خِلَافِهِ بِالْغَايَةِ،
كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » فَإِنَّ الْحُكْمَ
فِيمَا قَبْلَ الْغَايَةِ قَدْ قَلِبَ إِلَى خِلَافِهِ فِيمَا بَعْدَ الْغَايَةِ، وَلَيْسَ بِنَسْخٍ،
وَبِهِ يَبْطُلُ قَوْلُ مَنْ قَالَ فِي حَدِّهِ إِنَّهُ يَبَيِّنُ مَدَّةَ الْحُكْمِ.

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: إِنَّهُ الْخَطَابُ الدَّالُّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ
الثَّابِتِ بِالْخَطَابِ الْمَتَقَدِّمِ عَلَى وَجْهِ لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا، مَعَ تَرَاخِيهِ
عَنْهُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الْغَزَالِيِّ أَيْضًا؛ وَقَصِدَ بِالْقَيْدِ الْأَوَّلِ تَعْمِيمَ كُلِّ
خَطَابٍ كَانَ مِنْ بَابِ الْمَنْظُومِ أَوْ غَيْرِهِ، وَالِاحْتِرَازَ عَنِ الْمَوْتِ
وَالْمَرَضِ وَالْجُنُونِ وَجَمِيعِ الْأَعْدَارِ الدَّالَّةِ عَلَى ارْتِفَاعِ الْأَحْكَامِ
الزَّائِلَةِ بِهَا مَعَ تَرَاخِيهَا، وَلَوْلَاهَا لَكَانَتِ الْأَحْكَامُ الزَّائِلَةُ بِهَا
مُسْتَمِرَّةً، وَبِالْقَيْدِ الثَّانِي، وَهُوَ الْخَطَابُ الْمَتَقَدِّمُ، الْإِحْتِرَازَ عَنِ
الْخَطَابِ الدَّالِّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ؛
وَبِالْقَيْدِ الثَّلَاثِ، وَهُوَ عَلَى وَجْهِ لَوْلَاهُ لَكَانَ مُسْتَمِرًّا، الْإِحْتِرَازَ
عَمَّا إِذَا وُرِدَ الْخَطَابُ بِحُكْمٍ مَوْقُوتٍ، ثُمَّ وُرِدَ الْخَطَابُ عِنْدَ تَصَرُّمِ
ذَلِكَ الْوَقْتِ بِحُكْمٍ مُنَاقِضٍ لِلأَوَّلِ، كَمَا لَوْ وُرِدَ قَوْلُهُ « عِنْدَ غُرُوبِ
الشَّمْسِ كُلُّوْا » بَعْدَ قَوْلِهِ « ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » فَإِنَّهُ

لا يكون نسخاً لحكم الخطاب الأول، حيث إننا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني، لم يكن حكم الخطاب الأول مستمراً، بل منتهياً بالغروب؛ وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل، كاستثناء والتقييد بالشرط والغاية، فإنه يكون بياناً لا نسخاً ويرد عليه إشكالات:

الإشكال الأول أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو النسخ، والنسخ هو نفس الارتفاع، فلا يكون النسخ هو النسخ

الثاني وهو ما أورده أبو الحسين البصرى أنه قال إنه ليس بجامع ولا مانع: أما أنه ليس بجامع، فلأنه يخرج منه النسخ بفعل الرسول، مع أنه ليس بخطاب، ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب. وأما أنه ليس بمانع، فلأنه لو اختلفت الأمة في الواقعة على قولين، وأجمعوا بخطابهم على تسوية الأخذ بكل واحد من القولين للمقلد، ثم أجمعوا بأقوالهم على أحد القولين، فإن حكم خطاب الإجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الإجماع الأول، وليس بنسخ إذ الإجماع لا ينسخ به.

الثالث هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثاني تحديده

له، بما ليس بمتصوّر، لوجوده يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ
الرابع أن فيه زيادة لا حاجة إليها، وهي قوله (متراخ عنه)
وقوله (على وجه لولاه لكان مستعراً ثابتاً) فإن ذكر التراخي
إنما وقع احترازاً عن الخطاب المتصل، كاستثناء والتقييد
بالشرط والغاية؛ وفي الحد ما يدرأ النقص بذلك، وهو ارتفاع
الحكم، والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور، ليس
رافعاً لحكم الخطاب المتقدم في الذكر، بل هو مبين أن الخطاب
المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى، وفيما خرج عن الشرط
والغاية، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقص بالخطاب الوارد بما يخالف
حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتاً، من حيث إن
الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانهائه
باتهاء وقته

والجواب عن الإشكال الأول: لا نسلم أن النسخ هو
ارتفاع الحكم، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع، والرفع
هو الخطاب الدال على الارتفاع، وذلك لأن النسخ يستدعي
ناسخاً ومنسوخاً، والناسخ هو الرفع أى الفاعل، والمنسوخ هو
المرفوع أى المفعول؛ والرفع والمرفوع، أى الفاعل والمفعول،
يستدعي رفعاً وارتفاعاً، أى فعلاً وانفعلاً، والرفع هو الله تعالى
الاحكام ج ٣ (٢٠)

على الحقيقة . وإن سُمِّيَ الخطابُ ناسخًا ، فإنَّما هو بطريقِ
التجوزِ ، كما يأتي تحقيقةً ، والمرفوعُ هو الحكمُ ، والرفعُ الذي
هو الفعلُ صفةُ الرفعِ ، وذلك هو الخطابُ ؛ والارتفاعُ الذي
هو نفسُ الانفعالِ صفةُ المرفوعِ المفعولِ . وذلك على نحوِ فسخِ
العقدِ ، فإنَّ الفاسخُ هو العاقدُ ، والمفسوخُ هو العقدُ ، والفسخُ
صفةُ العاقدِ ، وهو قوله « فسختُ » والانساخُ صفةُ العقدِ ،
وهو انحلاله بعد انبرامه .

وأما النسخُ بفعلِ الرسولِ ، فلا نُسلِّمُ أنَّ فعلَ الرسولِ ناسخٌ
حقيقةً ، إذ ليسَ للرسولِ ولايةٌ إثباتِ الأحكامِ الشرعيةِ ،
ورفعها من تلقاءِ نفسه ، وإنَّما هو رسولٌ ومُبلِّغٌ عن الله تعالى
ما يشرعهُ من الأحكامِ ، ويرفعهُ ؛ ففعله ، إن كانَ ولا بُدَّ ، فإنَّما
هو دليلٌ على الخطابِ الدالِّ على ارتفاعِ الحكمِ ، لا أنَّ نفسَ
الفعلِ هو الدالُّ على الارتفاعِ

وأما الإشكالُ بالإجماعِ ففيه جوابان :

الأوَّلُ أنَّهُ مهما اجتمعتِ الأمةُ على تسويغِ الخلافِ في
حكمٍ مسألةٍ مُعيَّنةٍ ، وكانَ إجماعُهُم قاطعًا ، فلا نُسلِّمُ تصوُّرَ
إجماعِهِم على مناقضةٍ ما أجمعوا عليه أولاً ليصحَّ ما قيل
الثاني أنَّهُ ، وإن صحَّ ذلك ، فلا نُسلِّمُ أنَّ الحكمَ نفيًا

وإثباتاً مستنداً إلى قول أهل الإجماع ، وإنما هو مستندٌ إلى
الدليل السمعى الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم . وعلى هذا ،
فيكون إجماعهم دليلاً على وجود الخطاب الذى هو النسخ ،
لا أن خطابهم نسخٌ

وما وعدوا به فى الوجه الثالث فسيأتى الجواب عنه أيضاً
وأما ما ذكروه من الزيادات ، فهى غير مُخلّة بصحة الحد ،
وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة ، مبالغة فى تحصيل
الفائدة

ومع ذلك ، فالمختار فى تحديده أن يُقال : النسخُ عبارةٌ عن
خطابِ الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب
شرعى سابق . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى
التقييد بالتراخي ، ولا بقولنا (لولاة لكان مستمرّاً ثابتاً) لما
سبق تقريره

وأما النسخُ ، فإنه قد يُطلق على الله تعالى ، فيقال : نسخ
فهو نسخٌ ؛ ومنه قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وقوله تعالى
« فينسخ الله ما يلقى الشيطان » وقد يُطلق على الآية أنها ناسخة ،
فيقال : آية السيف نسخت كذا فهى ناسخة . وكذلك على كل
طريق يُعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره

وإجماع الأمة . وعلى الحكم فيقال وجوبُ صومِ رمضانِ نسخٌ
وجوبُ صومِ عاشوراءِ ، فهو ناسخٌ ؛ وعلى المعتقدِ لنسخِ الحكمِ ،
فيقال : فلانِ ينسخُ القرآنُ بالسُّنَّةِ ، أى يعتقدُ ذلكَ ، فهو
ناسخٌ . غيرَ أنَّ الإجماعَ مُنعقدٌ على أنَّ إطلاقَ اسمِ الناسخِ على
الحكمِ وعلى المعتقدِ للنسخِ مجازٌ ؛ وإنَّما الخلافُ بيننا وبين المعتزلةِ
في أنَّه حقيقةٌ في اللهِ تعالى أو في الطريقِ المعرفِ لارتفاعِ
الحكمِ ، فعندهم الناسخُ في الحقيقةِ هو الطريقُ ، حتى قالوا في
حدِّه : إنَّ الناسخَ هو قولٌ صادرٌ عن اللهِ تعالى أو عن رسولهِ
أو فعلٌ منقولٌ عن رسولهِ ، يُفيدُ إزالةَ مثلِ الحكمِ الثابتِ بنصِّ
صادرٍ عن اللهِ تعالى أو بنصِّ أو فعلٍ منقولٍ عن رسولهِ ، مع
تراخيه عنه على وجهِ لولاهُ لكان ثابتاً

وأما نحنُ فمعتقدنا أنَّ الناسخَ في الحقيقةِ إنّما هو اللهُ تعالى ،
وأنَّ خطابهُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكمِ هو النسخُ ، وإنَّ سُمِّيَ
ناسخاً ، فمجازاً . وحاصلُ النزاعِ في ذلكَ آيلٌ الى اللفظِ

وأما المنسوخُ فهو الحكمُ المرتفعُ كالمرتفعِ من وجوبِ
تقديمِ الصدقةِ بين يدي مناجاةِ النبيِّ صلى اللهُ عليه وسلم ، وحكمِ
الوصيةِ للوالدينِ والأقربين ، وحكمِ التبرُّصِ حولاً كاملاً عن
المتوفى عنها زوجها إلى غيرِ ذلك

الفصل الثاني

في الفرق بين النسخ والبداء

واعلم أن البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء، ومنه يُقال: بدا لنا سور المدينة بعد خفائه، وبدا لنا الأمر الفلاني، أي ظهر بعد خفائه؛ وإليه الإشارة بقوله تعالى «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل، وبدا لهم سيئات ما عملوا» وحيث كان فإن النسخ يتضمن الأمر بما نهى عنه، والنهي عما أمر به على حدّه وظن أن الفعل لا يخرج عن كونه مستلزماً لمصلحة أو مفسدة، فإن كان مستلزماً لمصلحة، فالأمر به بعد النهي عنه على الحدّ الذي نهى عنه، وإنما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة. وإن كان مستلزماً لمفسدة، فالنهي عنه بعد الأمر به على الحدّ الذي أمر به، وإنما يكون لظهور ما كان قد خفي من المفسدة، وذلك عين البداء. ولما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة، منعت اليهود من النسخ في حق الله تعالى وجوزت الروافض البداء عليه لاعتقادهم جواز النسخ على الله تعالى مع تعدد الفرق عليهم بين النسخ والبداء؛

واعترضوا في ذلك بما نقلوه عن عليّ ، رضي الله عنه ، أنّه قال :
لولا البدأ لحدتكم بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة . ونقلوا عن جعفر
الصادق ، رضي الله عنه ، أنّه قال : ما بدأ الله تعالى في شيء كما
بدأ له في اسماعيل ، أي في أمره بذبحه . ونقلوا عن موسى بن
جعفر أنّه قال : البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهليّة . وتمسكوا
أيضاً بقوله تعالى « يحو الله ما يشاء ، ويثبت » وفي ذلك قال
شاعرهم :

ولولا البدأ سمّيته غير هائبٍ وذكرُ البدأ نعتٌ لمن يتقلبُ
ولولا البدأ ما كان فيه تصرفٌ وكان كمنارٍ دهره يتلهبُ
وكان كضوءٍ مشرقٍ بطبيعةٍ وباللّهِ عن ذكرِ الطبائعِ يرغبُ
فلزم اليهود على ذلك إنكار تبدل الشرائع ، ولزم الروافض
على ذلك وصف الباري تعالى بالجهل مع النصوص القطعيّة
والأدلة العقلية الدالة على استحالة ذلك في حقّه ، وإنّه لا يخفى
عليه شيءٌ في الأرض ولا في السماء

أما النصوص الكتابية ، فكقوله تعالى « وهو بكل شيء
عليمٌ » وقوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » وقوله « وما تسقطُ
من ورقةٍ إلاّ يعلمها ، ولا حبةٍ في ظلمات الأرض ، ولا رطبٍ
ولا يابسٍ إلاّ في كتابٍ مبين » وقوله « ما أصاب من مصيبةٍ

في الأرض ، ولا في أنفسكم إلا في كتابٍ من قبل إن نبرأها »
الى غير ذلك من الآيات

وأما الأدلة العقلية ، فما استقصيناها في كتبنا الكلامية
وما نقلوه عن علي وعن أهل بيته ، فمن الأحاديث التي انحلتها
الكذاب الثقفي على أهل البيت ، فإنه كان يدعى العصمة لنفسه ،
ويُخبر بأشياء ، فإذا ظهر كذبه فيها ، قال إن الله وعدني بذلك ،
غير أنه بدا له منه ؛ وأسند ذلك الى أهل البيت مبالغاً في
ترويج كاذبيه

وأما الآية فالمرادُ بها إنما هو محو المنسوخ وإثبات الناسخ
ومحو السيئات بالحسنات ، كما قال تعالى « إن الحسنات يذهبن
السيئات » ومحو الحسنات بالردة على ما قال تعالى « ومن يرتد
منكم عن دينه فيمُت وهو كافرٌ ، فأولئك حبطت أعمالهم » أو
محو المباحات وإثبات الطاعات ، على ما قاله أهل التفسير ، أو
محو ما يشاء من الآجال أو الأرزاق ، وإثبات غيرها . ويجب
العمل على ذلك جمعاً بينه وبين الأدلة القاطعة الدالة على امتناع
الجهل في حق الله تعالى

وكشف الغطاء عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء ،
فنقول : إذا عُرِفَ معنى البداء ، وأنه مُستلزمٌ للعلم بعد الجهل

والظهور بعد الخفاء، وأنَّ ذلك مستحيلٌ في حقِّ الله تعالى على ما بيناهُ، في كتبنا الكلامية، فالنسخُ ليس كذلك، فإنَّه لا يبعدُ أن يعلم الله تعالى في الأزلِ استلزام الأمرِ بفعلٍ من الأفعالِ للمصاحفةِ في وقتٍ مُعيَّن، واستلزام نسخهِ للمصاحفةِ في وقتٍ آخر؛ فإذا نسخهُ في الوقت الذي علم نسخهُ فيه فلا يلزمُ من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفياً عنه، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدةٌ، ولا نهي عما فيه مصاحفةٌ، وذلك كما باحتة الأكل في الليل من رمضان، وتحريمه في نهاره

فإن قيل: لا يخلو إماماً أن يكون الباري تعالى قد علم استمرار أمره بالفعل المعين أبداً، أو الى وقتٍ مُعيَّن، وعلم أنَّه لا يكونُ ما موراً بعد ذلك الوقت: فإن كان الأوَّل، استحال نسخهُ لما فيه من انقلابِ علمه جهلاً؛ وإن كان الثاني، فالحكمُ يكونُ منتهياً بنفسه في ذلك الوقت، فلا يُتصوَّرُ بقاؤه بعده، وإلا لا تقلبَ علم الباري جهلاً؛ وإذا كان منتهياً بنفسه فالنسخُ لا يكونُ مؤثراً فيه لا في حالة علم الله تعالى أنَّه يكونُ الفعلُ ما موراً فيها، ولا في حالة علم الله أنَّه لا يكونُ ما موراً فيها، لما فيه من انقلابِ علمه إلى الجهل. وإذا لم يكن النسخُ مؤثراً فيه، فلا يُتصوَّرُ نسخهُ

قلنا : الأمر مُطلقٌ ، والبارى علمٌ أنَّ الأمرَ بالفعلِ ينتهى
بالنسخِ فى الوقتِ الذى علمَ أنَّ النسخَ يقعُ فيه ، لا أنَّه علمَ
اتهاءً إلى ذلك الوقتِ مُطلقاً ، بل علمَ انتهاءً بالنسخِ ، فلو لم
يكن منتهياً بالنسخِ لا تقلبَ علمه جهلاً . وعلى هذا ، فلا يلزمُ
من انتهاء الأمرِ فى ذلك الوقتِ بالنسخِ ، أن لا يكونَ الأمرُ
منسوخاً

الفصل الثالث

فى الفرق بين التخصيص والنسخ

تقول إنَّ التخصيصَ والنسخَ وإن اشتركا من جهةٍ إنَّ كلَّ
واحدٍ منهما قد يُوجبُ تخصيصَ الحكمِ ببعضِ ما تناوله اللفظُ
لغةً ، غير أنَّهما يفترقان من عشرة أوجهٍ :

الأولُ أنَّ التخصيصَ يُبينُ أنَّ ما خرجَ عن العمومِ لم يكنِ
المتكلمُ قد أرادَ بلفظه الدلالةَ عليه ؛ والنسخُ يُبينُ أنَّ ما خرجَ
لم يردِ التكليفُ به ، وإن كان قد أرادَ بلفظه الدلالةَ عليه
الثانى أنَّ التخصيصَ لا يردُّ على الأمرِ بأمورٍ واحدٍ ، والنسخُ
قد يردُّ على الأمرِ بأمورٍ واحدٍ

الثالث أن النسخ لا يكون في نفس الأمر إلا بخطاب من
الشارع ، بخلاف التخصيص ، فإنه يجوز بالقياس وبغيره من
الأدلة العقلية والسمعية

الرابع أن النسخ لا بُدَّ وأن يكون متراخياً عن المنسوخ ،
بخلاف المخصَّص ، فإنه يجوز أن يكون متقدِّماً على المخصَّص
ومتأخراً عنه ، كما سبق تحقيقه

الخامس أن التخصيص لا يُخرج العام عن الاحتجاج به
مطلقاً في مستقبل الزمان فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة
التخصيص ، بخلاف النسخ ، فإنه قد يُخرج الدليل المنسوخ
حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية ؛ وذلك عند ما
إذا ورد النسخ على الأمر بما مورٍ واحد

السادس أنه يجوز التخصيص بالقياس ، ولا يجوز به النسخ
السابع أن النسخ رفع الحكم بعد أن ثبت ، بخلاف
التخصيص

الثامن أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة ، ولا يجوز تخصيص
شريعة بأخرى

التاسع أن العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء ،
بخلاف التخصيص

العاشر وهو ما ذكره بعض المعتزلة ، أن التخصيص أعم من النسخ ، وأن كل نسخ تخصيص ، وليس كل تخصيص نسخاً ، إذ النسخ لا يكون إلا بتخصيص الحكم ببعض الأزمان ، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الأشخاص وبعض الأحوال وبعض الأزمان ، وفيه نظر ، وذلك أنه إن ثبت أن ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخله في مفهوم التخصيص ، أو ملازمة خارجه ، فلا وجود لها في النسخ ، فلا يكون التخصيص أعم من النسخ ، لأن الأعم لا بد وأن يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته ، على الأخص ؛ وذلك مما لا يصدق على النسخ ، فلا يكون النسخ تخصيصاً . وإلا فلقال أن يقول : ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ إنما هي فروق بين أنواع التخصيص ، وليست من لوازم مفهوم التخصيص ، بل التخصيص أعم من النسخ ، ومن جميع الصور المذكورة ، وهو قادح لا غبار عليه ، اللهم إلا أن يرجع إلى الاصطلاح ، وإطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الأنواع ، والنسخ على البعض الآخر ، فحاصل النزاع يرجع إلى الإطلاق اللفظي ، ولا منازعة فيه بعد فهم عوز المعنى

الفصل الرابع

في شروط النسخ الشرعي

وهي منقسمة إلى متفق عليه ومختلف فيه
أما المتفق عليه، فإن يكون الحكم المنسوخ شرعياً، وأن
يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً متراخياً عن
الخطاب المنسوخ حكمه، وأن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه
مقيداً بوقت معين

وأما الشروط المختلف فيها، فإن يكون قد ورد الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكين من الامتثال، وأن
يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص،
وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسنة، وأن يكون
الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين، وأن يكون الناسخ مقابلاً
للمنسوخ مقابلة الأمر بالنهي، والمضيق بالموسع، وأن يكون
النسخ ببدل. فإن ذلك كله مختلف فيه؛ والحق أن هذه الأمور
غير معتبرة كما يأتي

وإذ أتينا على ما أردناه من المقدمة، فلا بد من العود الى
المسائل المتشعبة عن النسخ، وهي عشرون مسألة

المسألة الأولى

في إثبات النسخ على منكريه

وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً؛ ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني، فإنه منع من ذلك شرعاً، وجوزّه عقلاً؛ ومن أرباب الشرائع سوى اليهود، فإنهم انقسموا ثلاث فرق: فذهبت الشيعية إلى امتناعه عقلاً؛ وذهبت العنانية منهم إلى امتناعه سماعاً لا عقلاً؛ وذهبت العيسوية إلى جوازه عقلاً، ووقوعه سماعاً، واعترفوا بنبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة.

والدليل على الجواز العقلي العقل والسمع
أما العقل فهو أن المخالف لا يخلو إما أن يكون ممن يوافق
على أن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر إلى
حكمة وغرض؛ وإما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في
أفعاله تعالى: فإن كان الأول، فلا يمتنع عليه تعالى أن يأمر
بالفعل في وقت، وينهى عنه في وقت، كما أمر بالصيام في نهار
رمضان، ونهى عنه في يوم العيد؛ وإن كان الثاني، فمع بطلانه

على ما عرفناه في كُتُبِ الكلامِ ، فلا يمتنع أن يعلم الله استنزام الأمرِ بالفعلِ في وقتٍ مُعيَّنٍ للمصاححةِ ، واستنزام النهي عنه للمصاححةِ في وقتٍ آخرٍ ؛ فإن المصالح مما يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال حتى إنَّ مصاححة بعض الأشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ، ومصاححة الآخر في تقيضه ، فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان ، حتى إنَّ مصاححة بعض أهل الأزمان في المداراة والمساهلة ، ومصاححة أهل زمانٍ آخر في الشدَّة والغلظة عليهم ، إلى غير ذلك من الأحوال

وإذا عُرِفَ جوازُ اختلافِ المصلحة باختلافِ الأزمان ، فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلفَ بالفعلِ في زمانٍ لعلمه بمصاححته فيه ، وينهاه عنه في زمنٍ آخر لعلمه بمصاححته فيه ، كما يفعل الطبيبُ بالمریض ، حيث يأمره باستعمال دواءٍ خاصٍّ في بعض الأزمنة وينهاه عنه في زمنٍ آخر بسبب اختلاف مصاححته عند اختلاف مزاجه ، وكما يفعل الوالدُ بولده من التأديب له وضر به في زمانٍ ، واللين له والرفق به في زمانٍ آخر على حسب ما يتراءى له من المصلحة . ولهذا خصَّ الشارعُ كلَّ زمانٍ بعبادةٍ غير عبادة الزمن الآخر ، كأوقات الصلوات والحجِّ والصيام ، ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لما كان كذلك .

ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لا يكون النسخ ممتنعاً

هذا ما يدلُّ على الجواز العقلي من جهة العقل . وأما من جهة السمع فقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » فهذه الآية تدلُّ على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً

أما بالنسبة إلى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على أن الآية من كلام الله تعالى ، وأن كلامه صدق . وأما بالنسبة إلى اليهود ، فلأنه إذا ثبت أن محمداً رسول الله بما أثبتناه من الأدلة القاطعة في علم الكلام ، وأنه صادق فيما يدعيه من الوحي إليه من الله تعالى ، فقد ادعى كون هذه الآية من كلام الله ، فكان صادقاً في ذلك ، وكانت الآية حجة على جواز النسخ . وأما ما يدلُّ على وقوع النسخ في الشرع ، إما بالنسبة إلى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ناسخة لجميع الشرائع السالفة ، وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة ، وعلى نسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ وجوب

تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي، صلى الله عليه وسلم،
ووجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها، ووجوب
ثبات الواحد للعشرة؛ المستفاد من قوله تعالى «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ
عَشْرُونَ صَابِرُونَ» الآية، بقوله «الآن خفف الله عنكم» الآية،
إلى غير ذلك من الأحكام المتعددة

وأما بالنسبة إلى منكر ذلك من اليهود فيدلُّ عليه أنه ورد
في التوراة أن الله تعالى أمر آدم أن يزوجه بناته من بنيه، وقد
حرّم ذلك في شريعة من بعده؛ وأيضاً فإن الله تعالى قال لنوح
عند خروجه من الفلك «إِنِّي جَعَلْتُ لَكَ كُلَّ دَابَّةٍ مَّا كَلَّكَ لَكَ
وَلذَرِيَّتِكَ، وَأَطَلَقْتُ ذَلِكَ لَكُمْ كُنْبَاتِ الْعَشْبِ، مَا خَلَا الدَّمُ فَلَا
تَأْكُلُوهُ» وقد حرّم كثيراً من الدواب على من بعده من أرباب
الشرائع، وهو عين النسخ

فإن قيل: يحتمل أن أمر آدم والإباحة لنوح وذريته كان
مقيّداً بظهور شريعة من بعده، فتحريم ذلك على من بعده
لا يكون نسخاً لانهاء مدة الحكم الأول لكونه كان مقيّداً
بظهور شريعة من بعده

قلنا: الأمر لآدم والإباحة لنوح كان مطلقاً. والأصل عدم

وإن قيل إِنَّه كَانَ ذلك مقيدًا في علمِ الله تعالى بظهورِ
شريعةٍ أُخرى

قلنا: فهذا هو عينُ النسخِ، فإنَّ الله تعالى إذا أمرَ بالفعلِ
مطلقًا، فهو عالمٌ بأنه سينسخه، ويعلمُ وقتَ نسخه، فتقيدهُ
في علمه لا يُخرجهُ عن حقيقةِ النسخِ

وقد احتجَّ عليهم بالزمامِ أُخرى، منها أنَّ العملَ كان مُباحًا
في يومِ السبتِ، ثم حُرِّمَ على موسى وقومه. ومنها أنَّ الختانَ
كان في شرعِ إبراهيمَ جازئًا بعدَ الكبرِ، وقد أوجبهُ موسى يومَ
ولادةِ الطفلِ؛ ومنها أنَّ الجمعَ بين الأختين كان مُباحًا في شريعةِ
يعقوب، وقد حُرِّمَ ذلك في شريعةِ مَنْ بعدهُ

ولقائلٍ أن يقولَ: العملُ في يومِ السبتِ، وكذلك الختانُ في
حالةِ الكبرِ، وكذلك الجمعُ بين الأختين كان مُباحًا بحكمِ الأصلِ،
ورفعُ ما كان ثابتًا بحكمِ الأصلِ العقلي لا يكونُ نسخًا كما عُلِمَ
فيما تقدّم

فإن قيل: لو كان النسخُ جازئًا عقلاً، لم يخلُ نسخُ ما أمر به
إمّا أن يكونَ لحكمةٍ ظهرت لم تكن ظاهرةً حالةَ الأمرِ، أو لا
يكونُ كذلك: فإن لم يكن لحكمةٍ ظهرت له، كان عابثًا،
والعبثُ على الحكيمِ مُحالٌ؛ وإن كان الأوّل، فقد بدالهُ ما لم

يكن، والبداء على الله تعالى مُحالٌ. وأيضاً فإنه لو جاز نسخ الأحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحةً في وقت، ومفسدةً في وقت، لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، وهو مُحالٌ. وأيضاً فإن الخطاب المنسوخ حكمه، إما أن يكون موقتاً بوقت، أو هو دالٌّ على التأييد: فإن كان الأوّل، فهو غير قابلٍ للنسخ لانهائه باتهاء ذلك الوقت؛ وإن كان الثاني، فهو مُحالٌ من أربعة أوجه: الأوّل أنه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم

وتأييده، وهو جهلٌ قبيحٌ، وما لزم منه القبيح فهو قبيحٌ الثاني أنه يلزم منه أن لا يبقى لنا طريقٌ الى معرفة التأييد بتقدير إرادة التأييد، وذلك مما يُوجبُ إعجازَ الربّ تعالى عن إعلامنا بالتأييد، وهو مُحالٌ

الثالث أنه لو جاز النسخ مع أن اللفظ للتأييد، لما بقى لنا وثوقٌ بوعدِ الله تعالى ووعيده، ولا بشيءٍ من الظواهر اللفظية؛ ولا يخفى ما في ذلك من اختلالِ الشرائع واتجاهِ قولِ الباطنية

الرابع أنه يلزمكم على هذا جوازُ نسخِ شريعتكم، ولم تقولوا به وأيضاً فإنه لو جاز رفعُ الحكم بعد وقوعه، فإما أن يكون رفعه قبل وجوده، أو بعد عدمه، أو في حال وجوده: الأوّل

مُحَالٌّ، لِأَنَّ رَفَعَ مَا لَمْ يُوجَدَ غَيْرُ مَتَصَوَّرٍ؛ وَالثَّانِي مُحَالٌّ، لِأَنَّ رَفَعَ الْمَعْدُومَ مَمْتَنَعٌ؛ وَالثَّلَاثُ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ فِي حَالَةِ وُجُودِهِ مَرْتَفِعًا، وَذَلِكَ أَيْضًا مَمْتَنَعٌ

وَأَيْضًا فَإِنَّ الْفِعْلَ الْمَأْمُورَ بِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا؛ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ، فَقَدْ نَهَى عَنِ الْحَسَنِ؛ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، فَقَدْ أَمَرَ بِالْقَبِيحِ

وَأَيْضًا فَإِنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ طَاعَةً أَوْ مَعْصِيَةً؛ فَإِنْ كَانَ طَاعَةً، فَقَدْ نَهَى عَنِ الطَّاعَةِ؛ وَإِنْ كَانَ مَعْصِيَةً، فَقَدْ أَمَرَ بِالْمَعْصِيَةِ وَأَيْضًا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُرَادًا أَوْ مَكْرُوهًا؛ فَإِنْ كَانَ مُرَادًا، فَقَدْ صَارَ بِالنَّهْيِ مَكْرُوهًا؛ وَإِنْ كَانَ مَكْرُوهًا، فَقَدْ صَارَ بِالْأَمْرِ مُرَادًا

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلِيلِ السَّمْعِيِّ عَلَى الْجَوَازِ الْعَقْلِيِّ، فَلَا وَجْهَ لَهُ

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنْسَاهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» فَالْمُرَادُ بِالنَّسْخِ الْإِزَالَةُ، وَنَسْخُ الْآيَةِ بِإِزَالَتِهَا عَنِ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى الْوُقُوعِ الشَّرْعِيِّ، فَلَا نُسْلَمُ أَنْ شَرِيعَةَ مُحَمَّدٍ نَاسِخَةٌ لِشَرَائِعِ مَنْ تَقَدَّمَ عَلَيْهِ مَا يَأْتِي تَقْرِيرُهُ وَأَمَّا وَجُوبُ اسْتِقْبَالِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ بِالْكَلِمَةِ،

لجواز التوجه إليه عند الإشكال ومع العذر، فكان ذلك تخصيصاً
لا نسخاً

وأما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي، صلى الله عليه
وسلم، فإنما زالت لزوال سببها، وهو امتياز المنافقين من حيث
أنهم لا يتصدقون على المؤمنين. ووجوب التبرُّص حولاً كاملاً
لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة، فكان
ذلك أيضاً من باب التخصيص، لا من باب النسخ
سلمنا الجواز العقلي، ولكن لا نسلم الجواز الشرعي، وبيانه

من وجهين :

الأول قوله تعالى في صفة القرآن « لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه » فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل؛ وهذه
حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقاً

الثاني أن موسى الكليم كان نبياً حقاً بالإجماع مناً ومنكم
وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته؛ وقد نُقل عنه نقلاً متواتراً
أنه قال « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض »
وروى عنه أنه قال « الزموا يوم السبت أبداً » فقد كذب بذلك
من ادعى نسخ شريعته، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه
أن يكون كاذباً، وهو محال

والجوابُ عن الإشكالِ الأوَّلِ أنَّ النسخَ لم يكنِ لحكمةٍ
ظهرتْ له بعد أن لم تكن ظاهرةً ، بل إن قلنا برعاية الحكمةِ
بحكمةٍ ، كان عالماً بها على ما سبق في الفرقِ بين النسخِ والبداءِ
وعن الإشكالِ الثاني أنَّ اعتقادَ التوحيدِ وكلِّ ما مستند
معرفةً دليلِ العقلِ ، لا يخلو إماماً أن يُقالَ بأنَّ وجوبه ثابتٌ بالعقلِ ،
كما قاله المعتزلةُ ، أو بالشرعِ ، كما نقوله نحنُ : فإن كان الأوَّلُ ،
فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً ، لأنَّ الشارعَ لا يأتي
بما يخالفُ العقلَ . وإن كان الثاني ، فالعقلُ يجوزُ أن لا يردَّ
الشرعُ بوجوبه ابتداءً ، فضلاً عن نسخه بعد وجوبه

وعن الثالثِ قولهم إنَّ الخطابَ إن كان موقتاً ، فلا يكون
قابلاً للنسخِ ، لا نسلمُ ذلك ، فإنَّهُ لو قال في رمضان حجوا في
هذه السنة ، ثمَّ قال قبل يومِ عرفة لا تحجوا ، فإنَّهُ يكونُ جائزاً
عندنا ، على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال
قولهم : وإن كان دالاً على التأييد فهو محالٌ ، لا نسلمُ ذلك
قولهم في الوجهِ الأوَّلِ إنَّهُ يلزمُ منه جهل المكلفِ باعتقادِ
التأييدِ ، فقد أجاب عنه أبو الحسين البصرى بأنَّهُ إنما يُفصى
إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يُشعرُ
بنسخه ، وليس كذلك : وقد بيَّنَّا إبطال ما ذهب إليه في تأخير

البيان الى وقت الحاجة . والوجه في الجواب أن تقول : دلالة
الخطاب على التأييد لا يلزمها التأييد مع القول بجواز النسخ ؛
فإذا اعتقد المكلف التأييد ، فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه ،
لا من قبل ما اقتضاه الخطاب ، بل الواجب أن يعتد التأييد
بشرط عدم النسخ ثم ، وان أفضى ذلك الى الجهل في حق العبد ،
فالتقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقيح
العقلي ، وقد أبطناؤه فيما تقدم . ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا
استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله ، أو إذا لم يكن كذلك ؟
الأول ممنوع ، والثاني مسلم . وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا
ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما أمر به والعزم على
فعله والالتقياد لقضاء الله وحكمه في الأمر والنهي ؛ كيف وإن ما
ذكره منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة ، فإن
ذلك مما يوجب اعتقاد دوايمه له مع جواز إزالته بالفقر والمرض
قولهم في الوجه الثاني إنه يفضي إلى تعجيز الرب تعالى عن
إعلامنا بالتأييد ، ليس كذلك ، لجواز أن يخلق لنا العلم
الضروري بذلك

وما ذكره في الوجه الثالث فنندفع ، فإنه إن كان اللفظ
الوارد في الخطاب مما لا يحتمل التأويل ، فالوثوق به حاصل

لا محالة ؛ وإن كان مماً يحتمل التأويل ، فيجب أن يكون
الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعاً ؛ وذلك غير
مستحيل

وما ذكره في الوجه الرابع فغير صحيح ، فإننا لا نمنع من جواز
نسخ شرعنا عقلاً ، وإنما نمنع منه شرعاً لورود خبر الصادق
بذلك عندنا ، وهو قوله تعالى « وخاتم النبيين » وقوله ، صلى الله
عليه وسلم « ألا إنّه لا نبي بعدي » والخلاف في خبر الصادق
محال . ومع ذلك فإننا لا نُحيل عقلاً أن يكون ذلك الخبر
مشروطاً بقيد

قولهم : لو جاز رفع الحكم إما أن يكون قبل وقوعه ،
فندفع . فإننا وإن أطلقنا لفظة الرفع في النسخ إنما نريد به
امتناع استمرار المنسوخ ، وأنه لولا الخطاب الدال على الاتقطاع
لاستمر ؛ وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل

قولهم : الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً ، أو قبيحاً ،
فهو مبنى على التحسين والتقييح العقلي ، وقد أبطناهُ
قولهم : إما أن يكون طاعةً أو معصيةً ، قلنا هو طاعةٌ حالة
كونه مأموراً ، ومعصيةٌ حالة كونه منهيّاً ؛ فالطاعة والمعصية ليست
من صفات الأفعال ، بل تابعة للأمر والنهي

قولهم: إما أن يكون مُراداً أو مكروهاً، لا نُسلمُ الحصرَ
لجواز أن لا يكون مُراداً ولا مكروهاً، إذ الإرادة والكراهةُ
عندنا غيرُ لازمةٍ للأمر والنهي. وبتقدير أن يكون ما أمر به
مُراداً، جاز أن يكون مُراداً حالة الأمر دون حالة النهي

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ، ليس
كذلك، فإنه قال تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخيرٍ
منها أو مثلها» والقرآن خيرُ كلمة من غير تفاوتٍ فيه، فلو كان
المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى
بدلها، لما تحقق هذا الوصف، وإنما يتحققُ الخيرية بالنسبة
إلينا فيما يرجعُ إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا،
من حيث إنَّ البعض قد يكونُ أخفَّ من البعض فيما يرجعُ
إلى تحمُّلِ المشقة، أو أن ثواب البعض أجزلُ من ثواب البعض
على اختلافِ المذاهب، فوجبَ حملُ النسخِ على نسخِ أحكامِ
الآياتِ لا على ما ذكره

وأما منعُ كونِ شريعةِ محمد، صلى الله عليه وسلم، ناسخةً
لشرعِ مَنْ تقدَّم فخالفَ لإجماعِ السلفِ قاطبةً. والكلامُ في
هذا المقامِ إنما هو مع منكرِ النسخِ من الإسلاميين، وما
يذكرونه في تقديرِ ذلك فسيأتي الجوابُ عنه أيضاً، وأما

ما ذكروه على باقى صور النسخ فهو أيضاً خلاف إجماع السلف؛
كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له
قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية . قلنا :
لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم الإشكال والعذر،
وقد زال ذلك بالكلية ، فكان نسخاً
قولهم إن وجوب تقديم الصدقة إنما زال لزوال سببه . قلنا :
الأصل بقاء السبب ، وما ذكروه من السبب يلزم منه أن كل
من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقاً ، ولم يتصدق أحد
منهم سوى على عليه السلام ، على ما نقله الرواة ، وذلك ممتنع
قولهم إن وجوب التبرص لم يزل بالكلية . قلنا لا خلاف
بين أهل الملة فى أنه كان التبرص حولاً كاملاً واجباً ، سواء
كانت مدة الحمل سنة ، أو لم تكن ، وذلك مما رفع بالكلية .
وما ذكروه من امتناع نسخ القرآن بقوله « لا يأتى الباطل »
الآية ، فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ ، إلا أن يكون
النسخ إبطالاً له ، وليس كذلك . وبيانه أن النسخ لا معنى له
سوى قطع الحكم الذى دل عليه اللفظ ، مع كون المخاطب
مريداً لقطعة على ما سبق ، وذلك لا يكون إبطالاً له بل
تحقيقاً لمقصوده

وما ذكروه من قول موسى ، فمخلاق لم تثبت صحته عن موسى ،
عليه السلام . وقد قيل إنَّ أوَّلَ من وضع ذلك لهم ابنُ الراونديّ
ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ، صلى الله عليه وسلم ، لما
ظهر من تسمُّحه في الدين . ويدلُّ على ذلك أنَّ أحبارهم ككعب
الأحبار ، وابن سلام ، ووهب ابن منبه ، وغيرهم كانوا أعرفَ من
غيرهم بما في التوراة ، وقد أساموا ولم يذكروا شيئاً من ذلك : ولو
كان ذلك صحيحاً لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن
النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في معارضته ؛ ولم يُنقل عنهم شيءٌ
من ذلك ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث ، فإنَّ منهم من
قال الحديث إنَّ أطمعوني لما أمرتكم به ، ونهيتكم عنه ، ثبت
ملككم ، كما ثبتت السموات والأرض ، وليس في ذلك ما يدلُّ
على إحالة النسخ . وإنَّ سلّمنا صحّة ما نقلوه ، فيحتملُ أنَّهُ أرادَ
بالشريعة ، التوحيد ، ويحتملُ أنَّهُ أرادَ بقوله « مؤبّدة » ما لم تُنسخ
بشريعة نبيٍّ آخر ، ومع احتمال هذه التأويلات ، فلا يُعارضُ
قوله ما ظهر على يد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، من المعجزات
القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من
تقدّم ، كيف وإنَّ لفظ التأييد قد ورد في التوراة ، ولم يُردَّ به
الدوام ، كقوله « إنَّ العبدَ يُستخدمُ ستَّ سنين ، ثمَّ يُعتقُ في

السابعة، فإنَّ أبا العتق، فلتثقب أذنهُ ويستخدمُ أبدأ» وكقوله في البقرة التي أمرُوا بذبحها « هذه سنة لكم أبدأ » وكقوله « قرّبوا كلَّ يوم خروفين قرباناً دائماً »

وأماً العيسويّة، فيمتنع عليهم بعد التسليم بصحّة رسالته وصدقه في دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواترُ القاطعُ عنه بدعوى البعثة إلى الأمم كافةً ونزول القرآن بذلك، وهو قوله تعالى « يا أيّها الناسُ إني رسولُ الله اليكم جميعاً » وقوله تعالى « وما أرسلناك إلاّ كافةً للناس » وقال في وصف ما أنزل عليه « هذا هدى للناس » ومن ذلك قوله، صلى الله عليه وسلّم « بُعثتُ إلى الأحمر والأَسود » وقوله « بُعثتُ إلى الناسِ كافةً » وقوله « لو كان أخى موسى حياً لما وسعه إلاّ اتباعي » ويدلُّ على ذلك ما اشتهر عنه، وتواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والأكاسرة. وتنفيذه إلى أقاصى البلاد، وطلب الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته، والله أعلم

المسألة الثانية

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته، واختلفوا في جواز ذلك قبل دخول الوقت؛ وذلك

كما لو قال الشارعُ في رمضان حجُّوا في هذه السنة ، ثمَّ قال قبلَ
يومِ عرفةٍ لا تحجُّوا

فذهبتِ الأشاعرةُ وأكثرُ أصحابِ الشافعي ، وأكثرُ الفقهاءِ
إلى جوازِهِ ؛ ومنع من ذلك جماهيرُ المعتزلةِ وأبو بكر الصيرفي
من أصحابِ الشافعي ، وبعضُ أصحابِ الإمامِ أحمد بن حنبل .
والمختارُ جوازُهُ . وقد احتجَّ الأصحابُ بحججٍ ضعيفةٍ

الحجَّةُ الأولى قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » دلَّ
على أنَّه يمحو كلَّ ما يشاء محوهُ على كلِّ وجهٍ ، فيدخلُ فيه محوُ
العبادةِ قبلَ دخولِ وقتِها ، ولا دلالةَ فيه ؛ لأنَّ الآيةَ إنما تدلُّ
على محوِ كلِّ ما يشاء محوهُ ، وليس فيها ما يدلُّ على أنَّه يشاء محو
العبادةِ قبلَ دخولِ وقتِها ، مع كونِ ذلك ممتنعاً عندَ الخصمِ ؛
وإنَّ بينَ إمكانِ مشيئةِ ذلك بغيرِ الآيةِ ، ففيه تركُ الاستدلالِ
بالآيةِ ، كيف وإنَّه قد أمكنَ حملُ المحوِ على ما هو حقيقةٌ فيه ،
وهو محوُ الكتابةِ ممَّا يكتبُهُ المملكانِ من المُباحاتِ ، وتبقيهِ
المعاصي والطاعات

ومنهم من احتجَّ بقصةِ إبراهيم ، عليه السلامُ ، وأمرِ الله
لَهُ بذبحِ ولدهِ ، ونسخه عنه بذبحِ الفداء ، ودليلُ أمرِهِ بذلك أنَّه
قد رُوِيَ أنَّه تعالى قال لإبراهيمَ « اذبحْ ولدك » ورُوِيَ « واحدك »

والقرآن دلّ عليه بقوله « يا بُنَيَّ إني أرى في المنام أني أذبحك ،
فانظر ماذا ترى . قال يا أبتِ افعل ما تُؤمر » وإنه نسخ بذبح
الفدا بقوله « وفديناه بذبح عظيم » وهذا أيضاً مما يضعف
الاحتجاج به جداً ؛ غير أنه قد وجه الخصوم على هذه الحجة
اعتراضات واهية لا بُدّ من ذكرها والإشارة إلى الانفصال عنها
تكريماً للفائدة ؛ ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف في الآية
المذكورة

أمّا الاسئلة فأولها أنهم قالوا إن ذلك إنما كان مناماً لا أصل
له ، فلا يثبت به الأمر ؛ ولهذا قال : إني أرى في المنام . سلّمنا
أن منامه أصلٌ يُعتمدُ عليه ، ولكن لا نسلم أنه كان قد أُمر .
وقولُ ولده : افعل ما تُؤمر ، ليس فيه دلالة على أنه كان قد أُمر .
ولهذا علقه على المستقبل . ومعناه : افعل ما يتحقق من الأمر في
المستقبل . سلّمنا أنه كان مأموراً . لكن لا نسلم أنه كان مأموراً
بالذبح حقيقةً ، بل بالعزم على الذبح امتحاناً له بالصبر على العزم ،
وذلك بلا عظيم ؛ والفداء إنما كان عملاً يتوقّفه من الأمر بالذبح
لا عن نفس وقوع الأمر بالذبح أو بمقدّمات الذبح من إخراجهِ إلى
الصحراء وأخذ المديّة والحبل وتلّ للجبين ، فاستشعر إبراهيم
أنه مأمورٌ بالذبح ، ولذلك قال تعالى « قد صدقت الرؤيا » سلّمنا

أَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالذَّبْحِ حَقِيقَةً، الْإِنِّهُ قَدْ وَجِدَ مِنْهُ، فَإِنَّهُ قَدْ رُوِيَ
أَنَّهُ كَانَ كَلِمًا قَطَعَ جِزَاءً عَادَ مَاتِحَمًا إِلَى آخِرِ الذَّبْحِ، وَلِهَذَا قَالَ
اللَّهُ تَعَالَى « قَدْ صَدَقَتِ الرُّؤْيَا » وَإِذَا كَانَ مَا أُمِرَ بِهِ مِنَ الذَّبْحِ
قَدْ وَقَعَ، فَالْفِدَاءُ لَا يَكُونُ نَسْخًا. سَلَّمْنَا أَنَّ الذَّبْحَ حَقِيقَةٌ لَمْ
يُوجَدْ، لَكِنْ قَدْ رُوِيَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَنَعَهُ مِنَ الذَّبْحِ بِأَنْ جَعَلَ
عَلَى عُنُقِ وَلَدِهِ صَفِيحَةً مِنْ نَحَاسٍ أَوْ حَدِيدٍ مَانِعَةً مِنَ الذَّبْحِ،
لَا إِنْ ذَلِكَ كَانَ بِطَرِيقِ النِّسْخِ

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ مَنَامَ الْأَنْبِيَاءِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَوْامِرِ
وَالنَّوَاهِي، وَحَى مَعْمُولٌ بِهِ، وَأَكْثَرُ وَحْيِ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ بِطَرِيقِ
الْمَنَامِ؛ وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ وَحْيَهُ كَانَ
سِتَّةَ أَشْهُرٍ بِالْمَنَامِ وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ « الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جِزَاءٌ
مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جِزَاءً مِنَ النَّبُوَّةِ » فَكَانَتْ نِسْبَةُ السِتَّةِ أَشْهُرٍ
مِنْ ثَلَاثَةِ وَعِشْرِينَ سَنَةً مِنْ نَبُوَّتِهِ، كَذَلِكَ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ،
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « مَا احْتَلَمَ نَبِيٌّ قَطُّ » يَعْنِي مَا تَشَكَّلَ لَهُ الشَّيْطَانُ
فِي الْمَنَامِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَتَشَكَّلُ لِأَهْلِ الْإِحْتِلَامِ، كَيْفَ وَإِنَّهُ
لَوْ كَانَ ذَلِكَ خِيَالًا، لَا وَحْيًا، لَمَا جَازَ لِأَبْرَاهِيمَ الْعَزْمُ عَلَى الذَّبْحِ
الْمَحْرَمِ بِمَنَامٍ لَا أَصْلَ لَهُ، وَلَمَا سَمَّاهُ بِلَاءً مَبِينًا، وَلَمَا احْتَجَّ إِلَى الْفِدَاءِ
وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ قَوْلَهُ « افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ » وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا

في الماضي ، لكنه قد يرد ويراد به الماضي . ولهذا فإنه لو قال القائل « قد أمرني السلطان بكذا » فإنه يصح أن يقال له « افعَل ما تُؤمِرُ » أي ما أمرت به ، وأنت مأمور . ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على إخراجهِ الى الصحراء وأخذ آلات الذبح وترويع الولد ، فإن ذلك كله مما يحرم من غير أمر ولا إذن في ذلك .

وعن الثالث أن حمل الأمر على العزم أو على مقدمات الذبح على خلاف قوله « إني أرى في المنام أني أذبحك » ثم لو كان مأموراً بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لا غير لما سماه بلاءً مبيناً ، ولما احتاج الى الفداء ، لكون المأمور به مما وقع ، ولما قال الذبيح « ستجدني إن شاء الله من الصابرين » فإن ذلك مما لا ضررَ عليه فيه . وقوله « قد صدقت الرؤيا » معناه أنك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه . لكن لقائل أن يقول : إذا كان قد أمر بإخراج الولد الى الصحراء وأخذ المدينة والحبل وتله للجبين ، مع إبهام عاقبة الأمر عليه وعلى ولده ، فإنه يظهر من ذلك لهما أن عاقبة الأمر إنما هي الذبح ، وذلك عين البلاء ، وبه يتحقق قول الذبيح « ستجدني إن شاء الله من الصابرين » وأما تسمية الكبش فداءً ، فإنما كان عن الأمر المتوقع ، لا عن الأمر

الواقع ، غير أن هذا مما لا يستقيم على أصل أبي الحسين
البصرى ، لما فيه من توريط المكلف في الجهل ، حيث أوجب
عليه ما يظهر منه الأمر بالذبح ، ولا أمر

وعن الرابع أنه لو كان قد أتى بما أمر به من الذبح ، لما
احتاج إلى الفداء ولا اشتهر ذلك وظهر ، لأنه من أكبر الآيات
الباهرات ، وحيث لم ينقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه
وعن الخامس ان ذلك من المعتزلة لا يصح لأنهم لا يرون
التكليف بما لا يُطاق . وهذا تكليف بما لا يُطاق ؛ كيف وإنه
لو كان كما ذكروه لنقل أيضاً واشتهر ، لكونه من المعجزات
العظيمة . هذا ما في هذه الاسئلة والأجوبة

وأما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة أن
لقائل أن يقول : وان سلمنا أنه نسخ عنه الأمر بالذبح ، لكن
لا نسلم أنه نسخ قبل التمكّن من الامتثال ، بل إننا كان ذلك
بعد التمكّن من الامتثال ؛ والخلاف إنما هو فيما قبل التمكّن
لا بعده . ولا سبيل إلى بيان أنه نسخ قبل التمكّن من الامتثال
إلا بعد بيان أن مطلق الأمر يقتضى الوجوب على الفور ، أو
أن وقت الأمر كان مضيقاً لا يجوز التأخير عنه للنبي ، عليه
السلام ، وان النبي ، عليه السلام ، لا يجوز عليه صفائر

المعاصي ، والكل ممنوعٌ على ما عُرِفَ
الحجَّةُ الثانيةُ أنَّ اللهَ تعالى نسخَ تقديمَ الصدقةِ بين يدي
مناجاةِ النبيِّ ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَبْلَ فِعْلِهَا ؛ وَأَيْضاً فَإِنَّ النَّبِيَّ ،
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، صَالِحٌ قُرَيْشًا يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ عَلَى رَدِّ مَنْ
هَاجَرَ إِلَيْهِ ، ثُمَّ نَسَخَ ذَلِكَ قَبْلَ الرَّدِّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى « فَإِنَّ عَامَتَهُمْ
مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ » وَأَيْضاً فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ مِنْ
الْخُصُومِ وَاقِعٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ أَمَرْنَا بِالْمُوَاصَلَةِ فِي الصُّومِ
سَنَةً ، جَازَ أَنْ يَنْسَخَهُ عَنَّا بَعْدَ شَهْرٍ مِنْهَا ؛ وَذَلِكَ نَسَخٌ لِلصُّومِ
فِيمَا بَقِيَ مِنَ السَّنَةِ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِهِ ؛ وَأَيْضاً فَإِنَّ النَّبِيَّ ، صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ « أُحِلَّتْ لِي مَكَّةُ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ » وَمَعَ ذَلِكَ
مَنْعٌ مِنَ الْقِتَالِ فِيهَا ، وَهُوَ نَسَخٌ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ
وَهَذِهِ الْحُجُجُ أَيْضاً ضَعِيفَةٌ

أَمَّا الْأُولَى ، فَلَأَنَّ لِقَائِي أَنْ يَقُولَ : لَا نُسَلِّمُ أَنْ نَسَخَ تَقْدِيمَ
الْصَّدَقَةِ كَانَ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْوَقْتِ ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرَانِ : الْأَوَّلُ
عِتَابُ اللَّهِ لَهُمْ بِقَوْلِهِ « أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيَّ نَجْوِيكُمْ
صَدَقَةً ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ » الْآيَةُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ وَقْتُ
الْفِعْلِ قَدْ حَضَرَ لَمَا حَسُنَ ذَلِكَ . الثَّانِي أَنَّ عَلِيًّا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ،
نَاجَى بَعْدَ تَقْدِيمِ الصَّدَقَةِ ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى حُضُورِ وَقْتِ الْفِعْلِ
الاحكام ج ٣ (٢٤)

وأما الثانية فلأنه لا يمتنع أن يكون ذلك بعد مضي وقت
تُمكن المهاجرة فيه إليه مع ردهن، ولا دليل على وقوع نسخ
ذلك قبل دخول وقت الفعل، فلا يكون حجةً

وأما الثالثة، فلأن النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ،
فكان بياناً أن مراده من اللفظ إنما هو بعض السنة، ويكون
النهي متناولاً لغير ما تناوله الأمر، وذلك غير ممتنع؛ وهذا
بخلاف ما إذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت، لأن النهي
يكون متناولاً لغير ما تناوله الأمر، ولا يلزم من جواز ذلك ثم
جوازه ههنا

وأما الرابعة فلأن إباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي
وقوع القتال ولا بدء؛ وعلى هذا، فلا يمتنع أن يكون النهي عن
القتال بعد مضي تلك الساعة، ولا دليل يدل على وقوع النسخ
قبل دخول الوقت؛ كيف وأنه لا دلالة في قوله «أحلت لي
مكة ساعة» على إباحة القتال، بل لعله أراد بذلك إباحة قتل
أناس معينين، كابن خطل وغيره؛ فالنهي عن القتال لا يكون
نسخاً لإباحة القتال

والأقرب في ذلك حجتان:

الحجة الأولى التمسك بقصة الاسراء، وهو ما صحح بالرواية

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ عَلَى نَبِيِّهِ وَعَلَى أُمَّتِهِ خَمْسِينَ صَلَاةً ، فَأَشَارَ عَلَيْهِ مُوسَى بِالرَّجُوعِ ، وَقَالَ لَهُ « أُمَّتَكَ ضَعْفَاءُ لَا يُطِيقُونَ ذَلِكَ ، فَاسْتَنْقَصِ اللَّهُ يُنْقِصُكَ » وَأَنَّهُ قَبْلَ مَا أَشَارَ عَلَيْهِ ، وَسَأَلَ اللَّهَ فِي ذَلِكَ ، فَنَسَخَ الْحَمْسِينَ إِلَى أَنْ بَقِيَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ . وَذَلِكَ نَسَخُ الْحُكْمِ الْفِعْلِ قَبْلَ دُخُولِ وَقْتِهِ

الْحِجَّةُ الثَّانِيَةُ أَنََّّهُ يَجُوزُ أَنْ يَأْمَرَ اللَّهُ تَعَالَى زَيْدًا بِفِعْلِ فِي الْعَدِّ ، وَيَمْنَعُهُ مِنْهُ بِمَنْعٍ عَائِقٍ لَهُ عَنْهُ قَبْلَ الْعَدِّ ، فَيَكُونُ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ فِي الْعَدِّ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ الْمَانِعِ . وَإِذَا جَازَ الْأَمْرُ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ الْمَانِعِ مَعَ تَعْقِيْبِهِ بِالْمَنْعِ ، جَازَ الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ النَّاسِخِ مَعَ تَعْقِيْبِهِ بِالنَّسِخِ ، إِذِ الْفِعْلُ لَا يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ ، وَهُوَ الْإِرَامُ مَلْزَمٌ فَإِنْ قِيلَ أَمَّا قِصَّةُ الْإِسْرَاءِ فَهِيَ خَبْرٌ وَاحِدٌ ، فَلَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ مِثْلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِهِ ، وَإِنْ كَانَ حِجَّةً ، إِلَّا أَنَّهُ يَتَقَضَى نَسَخُ حُكْمِ الْفِعْلِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ ، وَقَبْلَ تَمَكُّنِ الْمَكَّافِ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ لِنَسَخِهِ قَبْلَ الْإِنْزَالِ ؛ وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَحْصُلُ مَعَهُ الثَّوَابُ بِالْعَزْمِ عَلَى الْإِدْوَاءِ وَالْإِعْتِقَادِ لَوْجُوبِهِ ، وَلَمْ يَقُولُوا بِهِ

وَأَمَّا الْحِجَّةُ الثَّانِيَةُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنََّّهُ يَجُوزُ أَنْ يَأْمَرَ زَيْدًا فِي الْعَدِّ وَيَمْنَعُهُ مِنْهُ قَبْلَ الْعَدِّ ، لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَأْمُرَهُ مُطْلَقًا وَيُرِيدُ مِنْهُ الْفِعْلَ ، أَوْ بِشَرْطِ زَوَالِ الْمَنْعِ : فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ،

فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بما لا يُطاق، وهو مُحالٌ .
وإن كان الثاني، فالأمرُ بالشرطِ ممّا لا يجوزُ وقوعُهُ من العالمِ
بعواقبِ الأمورِ، على ما سبقَ تقريرُهُ في الأوامرِ؛ وهذا بخلافِ
ما إذا أمر جماعة بفعلٍ في الغد، فإنّه يجوزُ أن يمنعَ بعضهم من
الفعلِ، لأنّ ذلك يدلُّ على أنّه لم يُردِ بخطابه من علمِ منعه؛ وإذا
لم يجزُ في المنعِ، فكذلك في النسخِ

ثمّ ما ذكرتموه مُعارضٌ بما يدلُّ على تقيضه، وبيانه من وجود:
الأوّل أنّه إذا نهى المكلف عن الفعلِ الذي أُمرَ به قبلَ
دخولِ وقته، فالأمرُ والنهيُ قد تواردا على شيءٍ واحدٍ من جهةٍ
واحدةٍ في وقتٍ واحدٍ، وهو مُحالٌ؛ وذلك لأنّ الفعلَ في نفسه
في ذلك الوقتِ إمّا أن يكونَ حسناً أو قبيحاً . وعند ذلك، فلا
يخلو الباري تعالى عند الأمرِ بالفعلِ إمّا أن يكونَ عالماً بما هو
عليه الفعلُ من الحسنِ والقبحِ، وكذلك في حالةِ النهيِ، أو
لا يكونَ عالماً به أصلاً، أو هو عالمٌ به في حالةِ النهيِ، دونَ
حالةِ الأمرِ، أو في حالةِ الأمرِ، دونَ حالةِ النهيِ : فإن كان الأوّلُ،
فإن كان الفعلُ حسناً، فقد نهى عن الحسنِ مع علمه به، وإن
كان قبيحاً، فقد أمرَ بالقبيحِ مع علمه به، وهو قبيحٌ؛ وإن كان
الثاني، فهو مُحالٌ، لما يلزمه من الجهلِ في حقِّ الله تعالى؛ وكذلك

إِنْ كَانَ الثَّالِثُ أَوْ الرَّابِعَ . كَيْفَ وَإِنَّهُ إِذَا ظَهَرَ لَهُ فِي حَالَةِ النِّهْيِ مَا لَمْ يَكُنْ قَدْ ظَهَرَ لَهُ فِي حَالَةِ الْأَمْرِ ، فَهُوَ عَيْنُ الْبِدَاءِ ، وَالْبِدَاءُ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ

الْوَجْهُ الثَّانِي أَنََّّهُ إِذَا أَمَرَ بِالْفِعْلِ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ ، ثُمَّ نَهَى عَنْهُ ، فَقَدْ بَانَ أَنَّهُ لَمْ يَرُدْ إِيقَاعَهُ ، وَيَكُونُ قَدْ أَمَرَ بِمَا لَمْ يَرُدُّهُ ؛ وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ ، لَمَا بَقِيَ لَنَا وَثُوقٌ بِقَوْلٍ مِنْ أَقْوَالِ الشَّارِعِ لَجَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِذَلِكَ الْقَوْلِ ضِدًّا مَا هُوَ دَالٌّ عَلَى إِرَادَتِهِ ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ

الثَّالِثُ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُفْضَى إِلَى أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ الْوَاحِدُ مَأْمُورًا مَنْهِيًّا ، وَالْأَمْرُ وَالنِّهْيُ عِنْدَكُمْ كَلَامُ اللَّهِ ، وَكَلَامُهُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ ، فَيَكُونُ الْكَلَامُ الْوَاحِدُ أَمْرًا مَنْهِيًّا بِشَيْءٍ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ ، وَذَلِكَ مُحَالٌ

وَالْجَوَابُ : قَوْلُهُمْ فِي قِصَّةِ الْأَسْرَاءِ إِنَّهَا خَبْرٌ وَاحِدٌ . قُلْنَا . وَالْمَسْأَلَةُ عِنْدَنَا مِنْ مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ ؛ وَلِذَلِكَ لَا يَكْفُرُ الْمُخَالِفُ فِيهَا ، وَلَا يُبَدَعُ

قَوْلُهُمْ إِنَّهُ نَسِخٌ عَنِ الْمَكْافِينَ قَبْلَ عِلْمِهِمْ بِهِ . قُلْنَا : فَقَدْ نَسِخَ عَنِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بَعْدَ عِلْمِهِ ؛ وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ نَسِخٌ عَنِ الْمَكْافِينَ قَبْلَ عِلْمِهِمْ بِهِ ، وَلَكِنْ لَمْ يَقَالُوا بِامْتِنَاعِهِ قَوْلُهُمْ إِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَائِدَةُ الثَّوَابِ بِاعْتِقَادِ الْوَجُوبِ وَالْعَزْمِ

على الفعل ، فهو مبنى على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ،
وهو ممنوع على ما عُرِف من أصلنا

قولهم على الحجّة الثانية إِنَّا لَا نُسَلِّمُ الْأَمْرَ مَعَ الْمَنْعِ . قلنا :
قد سبق تقريرُهُ في الأوامرِ

قولهم : إِن أَرَادَ مِنْهُ الْفِعْلَ ، فَهُوَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ . قلنا :
وإِنْ كَانَ كَذَلِكَ ، فَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَنَا عَلَى مَا تَقَرَّرَ قَبْلَ

قولهم : وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُرِيدًا لَهُ ، فَهُوَ أَمْرٌ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَنْعِ
مِنَ الْعَالَمِ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ ، وَذَلِكَ مُحَالٌ لَمَّا سَبَقَ . قلنا : وَقَدْ سَبَقَ
أَيْضًا فِي الْأُمُورِ جَوَازُ ذَلِكَ ، وَإِبْطَالُ كُلِّ مَا تَخِيلُوهُ مَانِعًا

قولهم في المعارضةِ الْأَوْلَى إِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ الرَّبُّ
تَعَالَى أَمْرًا وَنَاهِيًا عَنِ فِعْلِ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ ، وَهُوَ مُحَالٌ ؛
لَا نُسَلِّمُ إِحَالَتَهُ

قولهم : إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا ، فَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْحَسَنِ
وَالْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّ ، وَهُوَ بَاطِلٌ لَمَّا سَبَقَ . فَلْتَن قَالُوا : وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
حَسَنًا وَلَا قَبِيحًا ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُشْتَمَلًا عَلَى مَصْلَحَةٍ
أَوْ مُفْسَدَةٍ . فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ، فَقَدْ نَهَى عَمَّا فِيهِ مَصْلَحَةٌ ، وَإِنْ
كَانَ الثَّانِي ، فَقَدْ أَمَرَ بِمَا فِيهِ مُفْسَدَةٌ . قلنا : وَهَذَا أَيْضًا مَبْنِيٌّ
عَلَى رِعَايَةِ الْحِكْمَةِ فِي أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَهُوَ بَاطِلٌ ، لَمَّا عُرِفَ مِنْ

أصلنا، بل جاز أن يكون الأمر والنهي، لا لمصلحة ولا لمفسدة.
وإن سلم عدم خلوه عن المصلحة والمفسدة، ولكن لا نسلم
أنه يلزم من ذلك الأمر بالمفسدة والنهي عن المصلحة، بل جاز
أن يقال إنه مشتمل على المصلحة حالة الأمر، ومشتمل على
المفسدة حالة النهي، ولا مفسدة حالة الأمر، ولا مصلحة حالة
النهي، على ما تقرّر قبل. ولا يلزم من ذلك الجهل في حق الله
تعالى ولا البداء، لعدم حالة الأمر بما الفعل مشتمل عليه من
المصلحة، وأنه سينسخه في ثانی الحال، لما يلزمه من المفسدة
المقتضية للنسخ حالة النسخ، كما علم

قولهم في المعارضة الثانية: إذا أمر بالفعل، ثم نهى عنه، فتبين
أنه أمر بما لم يرد، مسلم. وعندنا ليس من شرط الأمر إرادة
المأمور به كما سبق تعريفه

قولهم يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع أقوال الشارع، إن
أرادوا بذلك أنه إذا خاطب بما يحتمل التأويل أنا لا تقطع
بإرادته لما هو الظاهر من كلامه، فمسلم؛ ولكن لا نسلم
امتناع ذلك، وهذا هو أوّل المسألة؛ وإن أرادوا به أنه لا يمكن
الاعتماد على ظاهره مع احتمال إرادة غيره من الاحتمالات البعيدة،
فغير مسلم؛ وإن أرادوا غير ذلك، فلا نسلم تصوّره

قولهم في المعارضة الثالثة إِنَّهُ يَلْزِمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ
الوَاحِدُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مَأْمُورًا مِنْهِيًَّا . قلنا : مَأْمُورٌ مِنْهِيٌَّ مَعًا ، أَوْ
لَا مَعًا ؟ الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ ، وَالثَّانِي مُسَلِّمٌ .

قولهم إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ عِنْدَكُمْ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ لَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ ، إِنْ
سَلَكْنَا مَذْهَبَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا ، وَإِنْ سَلَكْنَا
مَذْهَبَ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ فَلِمَ قَالُوا بِالْإِحَالَةِ

قولهم يَلْزِمُ مِنْهُ أَنْ تَكُونَ الصِّفَةُ الْوَاحِدَةُ أَمْرًا نَهِيًّا . قلنا :
إِنَّمَا تَسْمَى الصِّفَةُ الْوَاحِدَةُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ تَعَلُّقَاتِهَا
وَمَتَعَلِّقَاتِهَا ، فَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِالْفِعْلِ سُمِّيَتْ أَمْرًا ، وَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِالْتَرِكِ
سُمِّيَتْ نَهِيًّا ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ أَنْ لَوْ اتَّحَدَ زَمَانُ التَّعَلُّقِ بِالْفِعْلِ
وَالْتَرِكِ . وَأَمَّا إِذَا كَانَ زَمَانُ التَّعَلُّقِ مُخْتَلَفًا ، فَلَا . وَالْمَأْمُورُ وَالْمَنْهِيُّ ،
وَإِنْ كَانَ زَمَانُهُ مُتَّحِدًا ، لَكِنَّ زَمَانَ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ غَيْرُ زَمَانِ
تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِهِ ، وَمَعَ التَّغَايُرِ فَلَا امْتِنَاعَ

المسألة الثالثة

اتَّفَقَ الْجُمْهُورُ عَلَى جَوَازِ نَسْخِ حُكْمِ الْخُطَابِ إِذَا كَانَ بِلَفْظِ
التَّأْيِيدِ ، كَقَوْلِهِ « صَوْمُوا أَبَدًا » خِلَافًا لِشُدُوزِ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ .
وَدَلِيلُ جَوَازِهِ أَنَّ الْخُطَابَ إِذَا كَانَ بِلَفْظِ التَّأْيِيدِ غَايَتُهُ أَنْ

يكون دالاً على ثبوت الحكم في جميع الأزمان بعمومه، ولا
يتمتع مع ذلك أن يكون المخاطب مريداً لثبوت الحكم في بعض
الأزمان دون البعض، كما في الألفاظ العامة لجميع الأشخاص.
وإذا لم يكن ذلك متممًا، فلا يتمتع ورود النسخ المعرف لإرادة
المخاطب لذلك. ولو فرضنا ذلك، لما لزم عنه المحال، وكان جائزاً
فإن قيل: لفظ التأيد جار مجرى التنصيص على كل وقت
من أوقات الزمان بخصوصه، والتنصيص على وجوب الفعل في
الوقت المعين بخصوص لا يجوز نسخه، فكذلك هذا. وأيضاً
فإننا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار، جاز النسخ؛
فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ التأيد، لم يكن للتقييد معنى.
وأيضاً فإنه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأيد، لما بقي لنا طريق
إلى العلم بدوام العبادة في زمان إرادة التكليف. وأيضاً، فإن
المخاطب إذا أخبر بلفظ التأيد لم يجوز نسخه، فكذلك في
غير الخبر

والجواب عن الأول: لا نسلم أن لفظ التأيد ينزل منزلة
التنصيص على كل وقت بعينه، بل هو في العرف قد يطلق
للمبالغة، كما في قول القائل: لازم فلاناً أبداً، وفلان أبداً
يكرم الضيف، وأدام الله ملك الأمير أبداً

وإن سلمنا أنه ينزل منزلة التنصيص على الأوقات المعينة،
ف عندنا لا يمتنع نسخ حكم الخطاب، إذا كان مقيداً بوقت معين،
كما إذا قال « صل وقت زوال الشمس ركعتين » فإنه يجوز
نسخه بعد دخول الوقت وقبائه على ما عُرِف من أصلنا

وعن الثاني أن فائدة التأييد تأكيد الاستمرار؛ فإذا ورد
النسخ، كانت فائدته تأكيد المبالغة في الاستمرار، لا نفس
الاستمرار. ثم يلزمهم على ما ذكروه ما إذا أتى بلفظ عام، كما
لو قال « كل من دخل دارى فأكرمه » فإنه يجوز تخصيصه مع
تأكيده بكلّ وجميع؛ فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب
لنا في النسخ

وعن الثالث أن ما ذكروه إنما يصح أن لو كان لفظ التأييد
يُفيد العلم، ولا طريق يفيدُه سواه، والأمران ممنوعان: أما
الأوّل، فلما سبق؛ وأما الثاني فلجواز أن يخلق الله تعالى العلم
الضرورىّ بذلك أو بما يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين،
كما فى القرائن المقترنة بخبر التواتر، ثم ما ذكروه لازمٌ عليهم
فى تخصيص العام المؤكّد، فإنه جائز مع توجه ما ذكروه فى
النسخ بعينه عليه. والجواب أن ذلك يكون متحداً

وعن الرابع يمنع ذلك فى الخبر أيضاً

المسألة الرابعة

مذهبُ الجميع جوازُ نسخِ حكمِ الخطابِ لا إلى بدلٍ، خلافاً
لبعضِ الشذوذِ ودليلُهُ أمران

الأوّلُ ما يدلُّ على الجوازِ العقليِّ، وهو أنّنا لو فرضنا وقوعَ
ذلك لم يلزمُ عنه لذاته مُحالٌ في العقلِ، ولا معنى للجائزِ عقلاً
سوى هذا، ولأنّه لا يخلو إماماً أن لا يُقالَ برعايةِ الحكمةِ في
أفعالِ اللهِ تعالى، أو يُقالَ بذلك: فإن كان الأوّلُ، فرفعُ حكمِ
الخطابِ بعد ثبوته لا يكونُ ممتنعاً، لأنَّ اللهَ تعالى له أن يفعلَ
ما يشاء. وإن كان الثاني، فلا يمتنعُ في العقلِ أن تكون المصلحةُ
في نسخِ الحكمِ دونَ بدلهِ

الثاني ما يدلُّ على الجوازِ الشرعيِّ، وهو أنّ ذلك ممّا وقعَ
في الشرعِ، كنسخِ تقديمِ الصدقةِ بين يدي مناجاةِ النبيِّ،
صلّى اللهُ عليه وسلّمَ، ونسخِ الاعتدادِ بحولِ كاملٍ في حقِّ المتوفّي
عنها زوجها، ونسخِ وجوبِ ثباتِ الرجلِ لعشرةٍ، ونسخِ وجوبِ
الإمساكِ بعد الفطرِ في الليلِ، ونسخِ تحريمِ ادّخارِ لحومِ الأضاحيِّ،
وكلُّ ذلك من غيرِ بدلٍ، إلى غيرِ ذلك من الأحكامِ التي نُسخَت
لا إلى بدلٍ. والوقوعُ في الشرعِ أدلُّ الدلائلِ على الجوازِ الشرعيِّ

فإن قيل : ما ذكرتموه مُعارضٌ بما يدلُّ على تقيضه ، وهو قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » أخبر أنه لا ينسخ إلاَّ ببدلٍ ؛ والخلف في خبر الصادقٍ مُحالٌ فلنا : ما ذكروه إنما هو دليلٌ لزومِ البديلِ في نسخِ لفظِ الآية ، وليس فيه دلالةٌ على نسخِ حكمها ، وذلك هو موضعُ الخلافِ سلَّمنا دلالةَ ما ذكروه على نسخِ الحكمِ ، لكن لا نُسلِّمُ العمومَ في كلِّ حكمٍ ؛ وإن سلَّمنا ، ولكنه مخصَّصٌ بما ذكرناه من الصورِ ؛ سلَّمنا أنه غيرُ مخصَّصٍ ، لكن ما المانعُ أن يكونَ رفعُ الحكمِ بدلَ إثباته ، وهو خيرٌ منه في الوقتِ الذي نسخَ فيه ، لكونِ المصلحةِ في الرفعِ دونِ الإثباتِ ؛ وإن سلِّمَ امتناعُ وقوعِ ذلكِ شرعاً ، لكنه لا يدلُّ على عدمِ الجوازِ العقليِّ

المسألة الخامسة

وكما يجوزُ نسخُ حكمِ الخطابِ من غيرِ بدلٍ كما بينا ، يجوزُ نسخهُ إلى بدلٍ أخفَّ منه كنسخِ تحريمِ الأكلِ بعدَ النومِ في ليلِ رمضانِ إلى حلِّه ، وإلى بدلٍ مُماثلٍ ، كنسخِ وجوبِ التوجُّهِ إلى القدسِ ؛ بالتوجُّهِ إلى الكعبةِ وهذانِ ممَّا لا خلافَ فيهما عندَ القائلينِ بالنسخِ . وإنَّما الخلافُ في نسخِ الحكمِ إلى بدلٍ أثقلَ منه

ومذهب أكثر أصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازُهُ،
خلافًا لبعض أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر ومنهم من
أجازَهُ عقلاً، ومنع منه سماعاً

ودليل جوازهِ عقلاً ما سبق في المسألة المتقدمة؛ ودليل
الجوازِ الشرعي وقوع ذلك في الشرع. فمن ذلك أن الله تعالى
أوجب صيامَ رمضان في ابتداء الإسلام، مخيراً بينهُ وبين الفداء
بالمال، ونسخهُ بتحم الصوم، وهو أثقل من الأول. ومن ذلك أن
الله تعالى أوجب في ابتداء الإسلام الحبس في البيوت والتعنيف
حدًا على الزنا، ونسخهُ بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن
في حق البكر، وبالرجم بالحجارة في حق الثيب؛ ونسخ صوم
عاشوراء بصوم رمضان. وكل ذلك أثقل من الأول
فإن قيل: ما ذكرتموه مُعارض بما يدلُّ على تقيضهِ. وبيانهُ

من جهة العقل، والسمع
أما من جهة العقل، فهو أن النسخ إما أن يكون لا لمصلحة
أو لمصلحة: فإن كان الأول، فهو عبثٌ وقبيحٌ، فلا يكونُ
جائزاً على الشارع؛ وإن كان لمصلحة فإما أن تكون أدنى من
مصلحة المنسوخ، أو مساوية لها، أو راجحةً عليها: فإن كان
الأول فهو أيضاً ممتنعٌ، لما فيه من إهمال أرجح المصلحتين

واعتبار أدناهما؛ وإن كان الثاني، فليس النسخُ أولى من المنسوخ، فلم يبقَ غيرُ الثالث. وإذا كان النسخُ إنما يكونُ للأصلح والأفصح والأقرب إلى حصول الطاعة، وذلك إنما يكونُ بنقل المكلفين من الأشدِّ إلى الأخفِّ، ومن الأصعبِ إلى الأسهل، لكونه أقربَ إلى حصول الطاعة، وأسهلَ في الاتقياد؛ وإذا كان بالعكس، كان إضراراً بالمكلفين، لأنَّهم إن فعلوا، التزموا المشقَّةَ الزائدة، وإن تركوا استضرُّوا بالعقوبةِ والمؤاخذه، وذلك غيرُ لائقٍ بحكمةِ الشارع

وأما من جهةِ السمع، فنصوصُ:

أولها قوله تعالى «يريدُ اللهُ أن يُخَفِّفَ عنكم، وخلقَ الإنسانُ ضعيفاً» ولا تخفيفَ في نسخِ الأخفِّ إلى الأثقلِ وثانيها قوله تعالى «يريدُ اللهُ بكم اليسرَ، ولا يُريدُ بكم العسرَ» وفي نسخِ الأخفِّ إلى الأثقلِ إرادةُ العسر، وفيه تكذيبُ خبرِ الصادقِ

وثالثها قوله تعالى «ويضعُ عنهم أصرهم والأغلالَ التي كانت عليهم» والأصر هو الثقل؛ أخبر أنَّه يضعُ عنهم الثقلَ الذي حمَّلهُ للأممِ قبلهم، فلو نسخَ ذلك بما هو أثقلُ منه كان تكديباً لخبره تعالى، وهو محالٌ

ورابعها قوله تعالى « ما ننسخ من آيةٍ أو نُنسخها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها » وليس المرادُ منه أَنَّهُ يأتى بخيرٍ من الآيةِ في نفسها، إذ القرآنُ كلمةٌ خيرٌ، لا تفاضُلَ فيه؛ وإنَّما المرادُ به ما هو خيرٌ بالنسبةِ إلينا، وذلك هو الأَخفُّ والأَسهلُ في الأحكامِ والجوابُ عن المعقولِ أَنَّ ما ذكروهُ لازمٌ عليهم في ابتداءِ التكليفِ، ونقلِ الخلقِ من الإباحةِ والإطلاقِ الى مشقَّةِ التكليفِ، وكذلك في نقلهم من الصحَّةِ الى السقمِ، ومن الشبيبةِ الى الهرمِ، ومن الجدَّةِ الى العدمِ، وإعدامِ القوى والحواسِّ بعد وجودِها، فإنَّ ما نقلهم إليه أشقُّ عليهم ممَّا نقلهم عنه . وكلُّ ما ذكروهُ فهو بعينه لازمٌ ههنا، وما هو الجوابُ في صورةِ الإلزامِ فهو جوابنا في محلِّ النزاعِ

وعن الآيةِ الأولى أَنَّهُ لا عمومٌ فيها حتى يلزم من ذلك إرادةِ التخفيفِ في كلِّ شيءٍ؛ وبتقديرِ العمومِ، فليس فيه ما يدلُّ على إرادةِ التخفيفِ على الفورِ، بل جاز أن يكون المرادُ من ذلك التخفيفِ في المآلِ برفعِ أثقالِ الآخرةِ، والعقابِ على المعاصي، بما يحصلُ لنا من الثوابِ الجزيلِ على الأعمالِ الشاقَّةِ علينا في الدنيا وعلى طباعنا، تسميةً للشئِ بعاقبتهِ . ومنه قوله تعالى « فما أصبرهم على النارِ » وقوله تعالى « إنَّما يأكلون في بطونهم ناراَ، ومنه يقال

(لِدُوا لِمَوْتِ وَأَبْنَاءِ لِلْخَرَابِ) وَبِتَقْدِيرِ إِرَادَةِ الْفَوْرِ، فَلَا يَمْتَنَعُ التَّخْصِيسُ، كَمَا خَصَّ بِأَثْقَالِ تَكْلِيفِهِ الْمَبْتَدَأَةَ وَابْتِلَاءَهُ فِي الْأَبْدَانِ وَالْأَمْوَالِ، كَمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ. وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وَقُوعِ ذَلِكَ صَالِحٌ لِتَخْصِيسِ هَذِهِ الْآيَةِ

وَعَنِ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّهُ يَجِبُ حَمَاهَا عَلَى مَا فِيهِ الْيَسْرُ وَالْعُسْرُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَالِ، حَتَّى لَا يَلْزَمَ مِنْهُ كَثْرَةُ التَّخْصِيسِ بِابْتِدَاءِ التَّكْلِيفِ، وَمَا وَقَعَ بِهِ الْإِبْتِلَاءُ فِي الدُّنْيَا فِي الْأَبْدَانِ وَالْأَمْوَالِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ التَّكْلِيفَ بِمَا هُوَ أَشَقُّ فِي الدُّنْيَا إِذَا كَانَ ثَوَابُهُ الْمَالِي أَكْثَرَ وَأَدْفَعُ لِلْعِقَابِ الْمُجْتَلَبِ بِالْمَعَاصِي أَنَّهُ يَسْرٌ لَا عُسْرٌ. وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ إِرَادَةُ الْيَسْرِ وَعَدَمُ إِرَادَةِ الْعُسْرِ الْعَاجِلِ، لَكِنَّهُ يَجِبُ تَخْصِيسُهُ بِمَا ذَكَرْنَا جَمْعًا بَيْنَ الْأَدَلَّةِ

وَعَنِ الْآيَةِ الثَّلَاثَةِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ وَضْعِ الْأَصْرِ وَالثَّقْلِ الَّذِي كَانَ عَلَى مَنْ قَبْلُنَا عِنَّا، امْتِنَاعُ وَرُودِ نَسْخِ الْأَخْفِ بِالْأَثْقَلِ فِي شَرْعِنَا

وَعَنِ الْآيَةِ الرَّابِعَةِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ عَائِدًا إِلَى نَسْخِ التَّلَاوَةِ، فَلَا حُجَّةَ فِيهِ إِذِ النِّزَاعُ إِنَّمَا هُوَ فِي نَسْخِ الْحُكْمِ الْأَخْفِ بِالْأَثْقَلِ وَإِنْ كَانَ عَائِدًا إِلَى نَسْخِ حُكْمِ الْآيَةِ، فَالْخَيْرُ فِي الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ يَرْجِعُ إِلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ فِي الثَّوَابِ. وَمِنْهُ يُقَالُ الْفَرْضُ

خيرٌ من النفلِ ، بمعنى أَنَّهُ أَكْثَرُ في الثوابِ ، وَإِنْ كانَ أَشَقَّ من
النفْلِ على النفسِ ؛ وفي الأُمُورِ الدنيويَّةِ يرجعُ إلى ما هو خيرٌ
في العاجلِ وأصلحُ ؛ ولا يَخْتَصُّ ذلكَ بالأسهلِ . ولهذا يحسنُ أن
يقولَ الطيبُ للمريضِ « الجوعُ والعطشُ أصلحُ ، لك وخيرٌ من
الشبعِ والرئى » وعلى هذا ، فلا يمتنعُ أن يكونَ التكليفُ بالأشَقَّ
أكثرَ ثواباً وأصلحَ في المآلِ ، على ما قالَ تعالى « ذلكَ بأنَّهم
لا يُصِيبُهُم ظمأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ في سبيلِ اللَّهِ » إلى قولِهِ
« إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ » وقالَ تعالى « فمن يَعْمَلْ مِثْقَالَ
ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، ومن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ » وقالَ تعالى
« جزاءٌ بما كانوا يَعْمَلُونَ » وقالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعائِشَةَ ،
رضِيَ اللَّهُ عَنْهَا « ثوابكِ على قدرِ نَصَبِكِ » فكانَ التكليفُ
بِالأشَقِّ خيراً من الأَخَفِّ

المسألة السادسة

اتَّفَقَ العُلَمَاءُ على جوازِ نسخِ التلاوةِ دونَ الحِكمِ ، وبالعكسِ ،
ونسخِهما معاً ، خلافاً لطائفةٍ شاذَّةٍ من المعتزلةِ . ويدلُّ على ذلكِ
العقلُ ، والنقلُ :

أَمَّا العَقْلُ فهُوَ أَنَّ جوازَ تلاوةِ الآيَةِ حِكمٌ ، ولهذا يُثابُّ

عليها بالإجماع . وقد قال ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « من قرأ القرآن فأعربه ، فله بكل حرفٍ منه عشرُ حسنةٍ » وما يترتبُ عليها من الوجوبِ والتحريمِ وغير ذلك حكم ، وإذا كنا حَكَمِينَ جاز أن يكون إثباتهما مصلحةً في وقتٍ ، ومفسدةً في وقتٍ ، وأن لا يكون إثباتُ أحدهما مصلحةً مُطلقاً وإثباتُ أحدهما مصلحةً في وقتٍ دون وقتٍ ؛ وإذا كان كذلك جاز رفعهما معاً ، ورفعُ أحدهما دون الآخر ، كما سبق تقريره

وأما النقلُ ، أما نسخُ التلاوةِ والحكمِ فيدلُّ عليه ما روت عائشة أنها قالت كان فيما أنزل عشر رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ ، فنُسِخَتْ بِخَمْسٍ ، وليس في المصحفِ عشرُ رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ ، ولا حَكَمُهَا ؛ فهما منسوخان

وأما نسخُ الحكمِ دون التلاوةِ ، فكأنسخِ حكمَ آيةِ الاعتدالِ بالحول ، ونسخِ حكمِ آيةِ الوصيةِ للوالدين وأما نسخُ التلاوةِ دون الحكمِ ، فما روى عن عُمرَ بنِ الخطابِ ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، أَنَّهُ قَالَ كَانَ فِيما أَنْزَلَ «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله» فَإِنَّهُ مَنْسُوخُ التلاوةِ دون الحكمِ . وهل يجوزُ بعد نسخِ تلاوةِ الآيةِ أن يمسَّها المحدثُ ويتلوها الجنب . فذلك مما تردَّد الأُصوليون

فيه . والأشبه المنع من ذلك
فإن قيل : الحكمُ مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية ،
والحركة مع المتحركية ، والمنطوق مع المفهوم ، وكلا لا يمكن
الانفكاكُ بين العلم والعالمية ، والمنطوق مع المفهوم ، فكذلك
التلاوة مع حكمها

وأما ما يخصُّ نسخَ الحكمِ دون التلاوة ، فهو أنَّ الحكمَ
إذا نُسخَ وبقيت التلاوة كانت موهمةً بقاء الحكم ؛ وذلك ممّا
يُعرضُ المكلفَ إلى اعتقاد الجهل ، والحكيمُ يقبضُ منه ذلك .
وأيضاً إذا بقيت التلاوة دون حكمها ، تبقى عريّة عن الفائدة ،
ويمتنعُ خلوّ القرآن عن الفائدة

وأما ما يخصُّ نسخَ التلاوة دون الحكم ، فوجهان :
الأوّل أنّ الآية ذريعةٌ إلى معرفة الحكم ؛ فإذا نُسخَتِ
الآية دون الحكم ، أشعر ذلك بارتفاع الحكم ، وفيه تعريضُ
المكلفِ لاعتقادِ الجهل ، وهو قبيحٌ من الشارع
الثاني أنّ نسخَ التلاوة دون حكمها يكونُ عريّاً عن الفائدة ،
حيث أنّه لم يلزم من ذلك إثباتُ حكم ولا رفعه ، وما عرى من
التصرفاتِ عن الفائدة كان عبثاً ، والعبثُ على الله مُحالٌ
والجوابُ عن الأوّل : لا نُسلّمُ أوّلاً أنّ العالمية مفايرةٌ لقيام

العلم بالذات ، ولا المتحركية مُغايرةً لقيام الحركة بالذات ، ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ، ليصحَّ التمثيل . وإن سلّمنا جميع ذلك ، ولكن لا نُسَلِّمُ أنَّ التلاوةَ مع الحكمِ نازلةٌ منزلةً ما ذكروه ، بل هي نازلةٌ منزلةُ الأمانة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه . وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الأمانة في طرف الدوام انتفاء ما دلَّت عليه . وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل انتفاء الأمانة الدالّة عليه

وعن قولهم إنَّ التلاوةَ إذا ثبتت بعد نسخ الحكم عرّضت المكفّف لاعتقاد الجهل متى إذا نصب الله تعالى دليلاً على نسخ الحكم ، أو إذا لم ينصب ؛ الأوّل ممنوعٌ والثاني مُسَلِّمٌ . وذلك ، لأنَّ الناظر إذا كان مجتهداً ، عرف دليل النسخ ؛ وإن كان مقلداً ففرضه تقليدُ المجتهد العارف بدليل النسخ . ثمَّ وإن كان كما ذكروه ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ ذلك ممتنعٌ في حقِّ الله تعالى إلاّ على فاسدٍ أصلٍ من يقولُ بالتحسين والتقييح العقلي ، وقد أبطلناه . وعن قولهم إنَّه ليس في بقاء التلاوة فائدة بعد نسخ الحكم أنَّ ذلك مبنيٌّ على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وهو غيرُ مُسَلِّمٍ . وإن سلّمنا ذلك ، فلا يمتنعُ أن يكون الباري تعالى قد علم في ذلك حكمةً استأثر بها ، ونحن لا نشعرُ بذلك

وعن قولهم إِنَّ الآيَةَ إِذَا نُسِخَتْ عَرَّضَتْ الْمُكَلَّفَ لاعتقادِ
الجهلِ ، إِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ إِنْ لَوْ كَانَ يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ الدَّلَالَةِ عَلَى
الحكمِ فِي الدَّوَامِ انْتِفَاءِ الحُكْمِ ، وَهُوَ غَيْرُ مُسَلِّمٍ ؛ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ
الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى نَسْخِ التَّلَاوَةِ أَنْ يَكُونَ دَالًّا عَلَى نَسْخِ الحُكْمِ
وعن قولهم إِنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي نَسْخِ التَّلَاوَةِ مَعَ بَقَاءِ الحُكْمِ مَا
سَبَقَ فِي قَوْلِهِمْ إِنَّ بَقَاءَ التَّلَاوَةِ غَيْرُ مُفِيدٍ مَعَ نَسْخِ الحُكْمِ .

المسألة السابعة

فَمَا يَتَعَلَّقُ بِنَسْخِ الْأَخْبَارِ
وَالنَّسْخُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِنَسْخِ الْخَبَرِ أَوْ لمدلوله وَعَمْرَتِهِ : فَإِنْ
كَانَ الْأَوَّلُ فَإِمَّا أَنْ تُنْسخَ تِلَاوَتُهُ أَوْ تَكْلِيفُنَا بِهِ بِأَنْ نَكُونَ قَدْ
كُلِّفْنَا أَنْ نُخْبَرَ بِشَيْءٍ فَيُنْسخَ عَنَّا التَّكْلِيفَ بِذَلِكَ الْأَخْبَارِ ، وَكُلُّ
وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ جَائِزٌ مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَ الْقَائِلِينَ بِجَوَازِ النَّسْخِ ،
وَسِوَاهُ كَانَ مَا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ مَاضِيًّا أَوْ مُسْتَقْبَلًا ، وَسِوَاهُ كَانَ مَا
نُسخَ تَكْلِيفُ الْأَخْبَارِ بِهِ مِمَّا لَا يَتَغَيَّرُ مدلوله ، كَالْأَخْبَارِ بِوَجُودِ
اللَّهِ تَعَالَى وَحُدُوثِ الْعَالَمِ ، أَوْ يَتَغَيَّرُ ، كَالْأَخْبَارِ بِكُفْرِ زَيْدٍ وَإِيمَانِهِ ؛
لَأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ، فَجَازٍ أَنْ يَكُونَ
مُصْلِحَةً فِي وَقْتٍ ، وَمُفْسِدَةً فِي وَقْتٍ آخَرَ ؛ لَكِنْ هَلْ يَجُوزُ أَنْ

يُنسخُ تكلفنا بالإخبار عما لا يتغيَّرُ، بتكليفنا بالإخبارِ بنقيضه؛
قالت المعتزلة: لا يجوزُ، لأنَّهُ كذبٌ، والتكليفُ بالكذبِ
قبيحٌ، وهو غيرُ متصوَّرٍ من الشارعِ، وهو مبنيٌّ على أصولهم في
التحسين والتقيح العقلي ووجوب رعاية المصلحة في أفعالِ الله
تعالى، وقد أبطلناه. وعلى هذا، فلا مانعَ من نسخِ التكليفِ
بالخبر؛ بنقيضِ الخبرِ

وأما إن كان النسخُ لمدلولِ الخبرِ وفائدته، فذلك المدلولُ
إمّا أن يكونَ ممّا لا يتغيَّرُ، كمدلولِ الخبرِ بوجودِ الإلهِ سبحانه
وحدوثِ العالمِ، أو ممّا يتغيَّرُ: فإن كان الأوَّلُ فنسخه مُحالٌ
بالإجماعِ؛ وأما إن كان مدلوله ممّا يتغيَّرُ، وسواء كان ماضياً،
كالإخبارِ بما وجدَ من إيمانِ زيدٍ وكفره، أو مستقبلاً، وسواء
كان وعداً أو وعيداً، أو حكماً شرعياً. فقد اختلفَ في رفعه
ونسخه. فذهبَ القاضي أبو بكرٍ والجبائي وأبو هاشم وجماعةٌ من
المتكلمين والفقهاء إلى امتناعِ رفعه. وذهبَ أبو عبدِ الله البصريُّ
والقاضي عبدُ الجبارِ وأبو الحسين البصريُّ إلى جوازِهِ. ومنهم
من فصلَ بين الخبرِ الماضِي والمستقبلِ، فمنعه في الماضِي، وجوزَهُ
في المستقبلِ

والمختارُ جوازُهُ، ماضياً كان أو مستقبلاً. وذلك لأنَّهُ إذا ما

دَلَّ عَلَيْهِ، كَانَ الْإِخْبَارُ مُتَكَرِّرًا، وَالْخَبْرُ عَامٌّ فِيهِ، فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ النَّاسِخُ مَبِينًا لِإِخْرَاجِ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، وَإِنْ الْمُرَادُ بَعْضُ ذَلِكَ الْمَذْكُورِ، كَمَا فِي الْأَوْامِرِ وَالنَّوَاهِي

فَإِنْ قِيلَ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْخَبْرِ وَبَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَنْ نَسَخَ الْخَبْرُ يُؤْذِنُ بِكَوْنِهِ كَذِبًا؛ وَهَذَا فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ «أَهْلَكَ اللَّهُ زَيْدًا» ثُمَّ قَالَ «مَا أَهْلَكَ اللَّهُ زَيْدًا» كَانَ كَذِبًا، بِمُخَالَفَةِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ. وَإِنْ سَلَّمْنَا إِمْكَانَ نَسَخِ مَدْلُولِ الْخَبْرِ، لَكِنْ إِذَا كَانَ مَدْلُولُهُ حَكْمًا شَرْعِيًّا تَكْلِيفًا. أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَلَا. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ حَكْمُهُ تَكْلِيفًا كَانَ الْخَبْرُ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ. وَالْأَمْرُ يَجُوزُ نَسَخُ حَكْمِهِ، كَمَا لَوْ قَالَ «أَمَرْتُكُمْ وَنَهَيْتُكُمْ وَأَوْجِبْتُ عَلَيْكُمْ» بِمُخَالَفَةِ مَا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُفْضَى إِلَى الْكُذْبِ، إِنْ لَوْ لَمْ يُمْكِنُ حَمْلُ النَّاسِخِ عَلَى غَيْرِ مَا أُرِيدَ مِنَ الْخَبْرِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ عَلَى مَا حَقَّقْنَاهُ وَأَمَّا إِذَا قَالَ «أَهْلَكَ اللَّهُ زَيْدًا» فَأَهْلَاكُهُ إِنَّمَا لَمْ يَدْخُلَهُ النَّسَخُ، لِأَنَّهُ لَا يَتَكَرَّرُ حَتَّى يُمَكِّنَ رَفْعُ بَعْضِهِ وَتَبْقِيَةُ الْبَعْضِ، بَلْ إِنَّمَا يَقَعُ دَفْعَةً وَاحِدَةً؛ فَلَوْ أَخْبَرَ عَنْ عَدَمِهِ مَعَ اتِّحَادِهِ، كَانَ كَذِبًا، لِاتِّحَادِ الْمَثَبِ وَالْمُنْقِ

وَعَنِ الثَّانِي أَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا بِقَوْلِهِمْ إِنَّ الْخَبْرَ بِالْحَكْمِ الشَّرْعِيِّ

في معنى الأمر أن صيغته كصغيته، فهو خلافُ الحسن؛ وإن أرادوا به أنه يُفيدُ إيجابَ الفعل كما في الأمر، فسلمٌ ولكن لا يلزم أن يكون هو هو، فإنه لا يلزم من اشتراكِ شيئين مختلفين في لازمٍ واحدٍ عامٍ لهما اتحادهما، وغايته، تسليمُ نسخِ مدلولِ بعضِ الأخبار، وليس فيه ما يدلُّ على امتناعِ نسخِ غيره معها قد بينّا

المسألة الثامنة

اتفق القائلون بالنسخ على جوازِ نسخِ القرآن بالقرآن، لتساويه في العلم به ووجوب العمل به؛ وذلك كما بيناهُ من نسخِ الاعتدادِ بالحولِ بأربعةِ أشهرٍ وعشرٍ، ونسخِ تقديمِ الصدقةِ بين يدي مناجاةِ الرسولِ بقوله «أشفقتم . الآية» ونسخِ وجوبِ ثبوتِ الواحدِ للعشرة، بقوله تعالى «الآن خفف الله عنكم، وعلم أن فيكم ضعفاً» واتفقوا أيضاً على جوازِ نسخِ السنةِ المتواترةِ بالمتواترةِ منها، ونسخِ الأحادِ منها بالمتواترِ، ونسخِ الأحادِ بالأحادِ كما روى أنه، صلى الله عليه وسلم، حرّم زيارة القبورِ بنهيهِ عنها ثم نسخ ذلك بقوله «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها» وكما روى عنه، صلى الله عليه وسلم، أنه قال في

شارب الخمر « فَإِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ فَاقْتُلُوهُ » فنسخ ذلك بما رُوِيَ
عنه أنه حمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله
وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد، فقد اتفقوا على جوازه عقلاً،
واختلفوا في وقوعه سمعاً. فأثبتته داود وأهل الظاهر؛ ونفاه
الباقون

وقد احتجَّ الباقون لذلك بالإجماع، والمعنى:

أما الإجماعُ فمأرُوى عن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه
أنَّهُ قال « لا ندعُ كتابَ ربِّنا وسُنَّةَ نبيِّنا بقولِ امرأةٍ لا ندرى
أصدقت أم كذبت » وأيضاً ما رُوِيَ عن عليّ، رضي الله عنه،
أنَّهُ قال « لا ندعُ كتابَ ربِّنا وسُنَّةَ نبيِّنا بقولِ أعرابيٍّ بوألِ عليّ
عقبِيه » ووجهُ الاحتجاجِ به أنَّهُما لم يعملَّا بخبرِ الواحدِ، ولم
يحكما به على القرآن، وما ثبت من السُّنَّةِ تواتراً، وكان ذلك مشتهراً
فيما بين الصحابةِ، ولم يُنكر عليهما مُنكرٌ، فكان ذلك إجماعاً
وأما المعنى فهو أنَّ الآحادَ ضعيفٌ، والمتواترُ أقوى منه، فلا
يقعُ الأضعفُ في مقابلةِ الأقوى

ولقائل أن يقول: عدمُ قبولِ خبرِ الواحدِ فيما ذُكِرَ لا يمنعُ
من قبولِ خبرِ الواحدِ مُطلقاً، وذلك لأنَّهُ لا مانعَ أن يكونَ
امتناعُ قبوله لعدمِ حصولِ الظنِّ بصدقه. ولهذا قال عمرُ

« لا ندرى أصدقت أم كذبت » وقال عليٌّ في الأعرابي ما قال .
وإلا فكيف يُمكنُ القولُ بعدمِ قبولِ خبرِ الواحدِ معاً بيناً من
كونِ خبرِ الواحدِ حجّةً ، ومعماً بيناًهُ من جوازِ تخصيصِ التواترِ
بالآحادِ . وما ذكروه من المعنى فهو باطلٌ بالتخصيصِ على ما سبق
كيف وإنّه ، وإن كان أضعف من التواترِ من جهةِ كونهِ آحاداً
إلا أنه أقوى من التواترِ من جهةِ كونهِ خاصاً ، والمتواترِ عاماً .
والظنُّ الحاصلُ من الخاصِّ إذا كان آحاداً أقوى من الظنِّ الحاصلِ
من العامِّ المتواترِ ، لأنَّ تطرُقَ الضعفِ إلى الواحدِ من جهةِ كذبه
واحتمالِ غلطه ، وتطرُقَ الضعفِ إلى العامِّ من جهةِ تخصيصه
واحتمالِ إرادةِ بعض ما دلَّ عليه دون البعضِ ، واحتمالِ تطرُقِ
التخصيصِ الى العامِّ أكثر من تطرُقِ الخطأ والكذبِ إلى
العدل ، فكان الظنُّ المستفادُ من خبرِ الواحدِ أقوى
وأما المثبتون فقد احتجوا بالنقلِ ، والمعنى
أما النقل فمن وجهين :

الأول أنَّ وجوبَ التوجُّهِ إلى بيتِ المقدسِ كان ثابتاً
بالسنةِ المتواترةِ ، لأنَّه لم يُوجدَ في الكتابِ ما يدلُّ عليه ، وإنَّ
أهلَ قبا كانوا يصلُّونَ إلى بيتِ المقدسِ ، بناءً على السنةِ المتواترةِ ،
فلما نسخَ جاءهم منادى رسولِ اللهِ ، صلى اللهُ عليه وسلَّم ، فقال

هم « إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ حُوِّلت » فاستداروا بجنبره ، والنبي ، صلى الله عليه وسلم ، لم يُنكر عليهم ، فدلَّ على الجواز الثاني انَّ النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان يُنفذ الآحاد الى أطراف البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ، ولولا قبول خبر الواحد في ذلك ، لما كان قبوله واجباً
وأما المعنى فمن وجهين :

الأوَّل أنَّ النسخ أحد البيانين ، فكان جائزاً بخبر الواحد كالتخصيص

الثاني أنَّ نسخ القرآن بخبر الواحد جائزٌ على ما سيأتى بيانه ؛ فنسخ السنة المتواترة به أولى وإقائل أن يقول : أما قصة أهل قبا فن أخبار الآحاد ؛ ولا نسلمُ ثبوت مثل هذه القاعدة به . كيف وإنه يُحتمل أن يكون قد اقترن بقوله قرائنُ أوجبت العلم بصدقه من قريتهم من مسجد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وسماعهم لضجة الخلق في ذلك نازلاً منزلة الخبر المتواتر
وأما تنفيذ الآحاد للتبليغ فإنما يجوز فيما يجوز فيه خبر الواحد وما لا فلا

وما ذكروه من المعنى الأوَّل فخاصة يرجع إلى قياس النسخ

على التخصيص ، وهو إنما يُفيدُ في الأمور الظنيّة ، فلمَ قالوا
إنّما نحنُ فيه من هذا القبيل . كيف والفرقُ حاصلٌ ، وذلك أن
النسخَ رفعٌ لما ثبت بخلافِ التخصيصِ على ما سبق معرفته ، فلمَ
قالوا بأنّه إذا قبِل : خبرُ الواحدِ فيما لا يقتضى الرفعَ لما ثبت يُقبَلُ
في رفع ما ثبت

وأما المعنى الثاني ، فلا نُسلمُ صحّةَ نسخِ القرآنِ بخبرِ الواحدِ
على ما يأتي

المسألة التاسعة

المنقولُ عن الشافعي ، رضيَ اللهُ عنه ، في أحدِ قوليه أنّه
لا يجوزُ نسخُ السنّةِ بالقرآن . ومذهبُ الجمهورِ من الأشاعرةِ
والمعتزلةِ والفقهاءِ جوازُه عقلاً ، ووقوعه شرعاً
احتجّ المبتدئون على الجوازِ العقلي والوقوعِ الشرعي
أما الجوازُ العقلي فهو أن الكتابَ والسنّةَ وحىً من الله
تعالى ، على ما قال تعالى « وما ينطقُ عن الهوى ، إن هو إلاّ وحىٌ
يُوحى » غير أن الكتابَ متلوّ ، والسنّةَ غيرُ متلوّة ، ونسخُ حكم
أحدِ الوحيين بالآخر غيرُ ممتنعٍ عقلاً . ولهذا ، فإنّا لو فرضنا خطابَ
الشارعِ بجعلِ القرآنِ ناسخاً للسنّةِ لما لزمَ عنه لذاته مُحالٌ عقلاً

وأما الوقوعُ الشرعيُّ فيدلُّ عليه أمورٌ :

الأوَّلُ أنَّ النَّبِيَّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صالحُ أهلِ مَكَّةَ عامِ
الحُدَيْبِيَّةِ على أنَّ من جاءهُ مُسَلِّمًا رَدَّهُ، حتى إِنَّهُ رَدَّ أَبَا جَنْدَلٍ
وجماعةً من الرجالِ فجاءت امرأةٌ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى «فَإِنْ عَامَتُمُوهُنَّ
مُؤْمِنَاتٍ، فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ» وهذا قرآنٌ نُسِخَ ما صالحَ
عليه رسولُ اللهِ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو من السُّنَّةِ

الثَّانِي أنَّ التَّوَجُّهَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ لم يُعْرَفْ إِلَّا من السُّنَّةِ،
وقد نُسِخَ بقوله تَعَالَى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» ولا
يُمْكِنُ أن يُقَالَ بأنَّ التَّوَجُّهَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ كان معلومًا بالقرآنِ،
وهو قوله «فَتَمَّ وَجْهَ اللهِ» لأنَّ قوله «فَتَمَّ وَجْهَ اللهِ» تخييرٌ
بين المقدسِ وغيره من الجهاتِ. والمنسوخُ إنما هو وجوبُ
التَّوَجُّهِ إِلَيْهِ عَيْنًا. وذلك غيرُ معلومٍ من القرآنِ

الثَّالِثُ أنَّ المباشرةَ في الليلِ كانتِ محرمةً على الصائمِ بالسُّنَّةِ؛
وقد نُسِخَ ذلك بقوله تَعَالَى «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ»

الرَّابِعُ أنَّ صومَ عاشوراءِ كان واجبًا بالسُّنَّةِ، ونُسِخَ بصومِ
رمضانِ في قوله تَعَالَى «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»

الخامسُ أنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى انجلاءِ القتالِ كان جائزًا
بالسُّنَّةِ. ولهذا قالَ يومَ الخندقِ، وقد أحرَّ الصلاةَ حشا اللهُ

قبورهم ناراً، لحبسهم له عن الصلاة، وقد نُسخ ذلك الجواز
بصلاة الخوف الواردة في القرآن

فإن قيل ما ذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن، ما
المانع أن يكون الحكم في جميع ما ذكرتموه ثابتاً بقرآن نسخ
رسمه، وبقي حكمه؟ وإن سلمنا أنه ثابت بالسنة، ولكن ما
المانع أن يكون النسخ وقع بالسنة، ودلالة ما ذكرتموه من
الآيات على أحكامها ليس فيه ما يدل على عدم ارتفاع الأحكام
السابقة بالسنة، ويدل على أن الأمر على ما ذكرناه أن الشافعي
كان من أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل، وقد
أنكر نسخ السنة بالقرآن؛ ولولا أن الأمر على ما ذكرناه، لما
كان إنكاره صحيحاً. ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ
السنة بالقرآن، غير أنه معارض بالنص والمعقول:

أما النص، فقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم، جعل
السنة بياناً؛ فلو نسخت لخرجت عن كونها بياناً؛ وذلك
غير جائز

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول أنه لو نسخت السنة بالقرآن، لزم تفسير الناس عن
النبي، صلى الله عليه وسلم، وعن طاعته لإيهاهم أن الله تعالى

لم يرضَ ما سنَّه الرسولُ، وذلك مناقضٌ لمقصودِ البعثةِ ولقوله
تعالى « وما أرسلنا من رسولٍ إلاَّ ليطاعَ بإذنِ الله »
الثاني أنَّ السنَّةَ ليست من جنسِ القرآنِ لأنَّ القرآنَ معجزةٌ
ومتلوٌّ ومحرمٌ تلاوتهُ على الجنبِ، ولا كذلك السنَّةُ؛ وإذا لم يكن
القرآنُ من جنسِ السنَّةِ امتنعَ نسخُه لها، كما يمتنعُ نسخُ القرآنِ
بحكمِ دليلِ العقلِ، وبالعكس

والجوابُ عن السؤالِ الأوَّلِ أنَّ إسنَادَ إيجابِ ما ذكرناه من
الأحكامِ المنسوخةِ إلى ما وُجدَ من السنَّةِ من أفعالِ النبيِّ، صلى
اللهُ عليه وسلم، وأقواله وتقريراته صالحٌ لإثباتها؛ وقد اقترنَ بها
الإثباتُ، فكان الإثباتُ مستنداً إليها، وكذلك الكلامُ في
إسنَادِ نسخها إلى ما وُجدَ من الآياتِ الصالحةِ للنسخِ من ترتب
النسخِ عليها، فبتقديرِ وجودِ خطابٍ آخرٍ يكونُ إسنَادُ الأحكامِ
المذكورةِ إليه بتقديرِ نسخهِ، وكذلك تقديرُ وجودِ سنَّةٍ ناسخةٍ
لها مع عدمِ الاطلاعِ عليها وإمكانِ إسنَادِ نسخها إلى ما وُجدَ
من الآياتِ الصالحةِ لنسخها من غيرِ ضرورةٍ يكونُ ممتنعاً. ولو
فُتِحَ هذا البابُ، لما استقرَّ لأحدٍ قَدَمٌ في إيجابِ ناسخٍ ولا
منسوخٍ، لأنَّ ما من ناسخٍ يقدرُ إلاَّ ويحتملُ أن يكونَ الناسخُ
غيره، وما من منسوخٍ حكمه يقدرُ إلاَّ ويحتملُ أن يكونَ

إِسْنَادُ ذَلِكَ الْحُكْمِ إِلَى غَيْرِهِ ، وَهُوَ خِلَافُ إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ فِي
الْاِكْتِفَاءِ بِالْحُكْمِ عَلَى كَوْنِ مَا وُجِدَ مِنَ الْخُطَابِ الصَّالِحِ لِنَسْخِ
الْحُكْمِ هُوَ النَّاسِخُ وَأَنَّ مَا وُجِدَ مِنَ الدَّلِيلِ الصَّالِحِ لِإِثْبَاتِ
الْحُكْمِ هُوَ الْمَثْبُوتُ ، وَإِنْ اِحْتَمَلَ إِضَافَةَ الْحُكْمِ وَالنَّاسِخِ إِلَى غَيْرِ
مَا ظَهَرَ ، مَعَ عَدَمِ الظُّفْرِ بِهِ بَعْدَ الْبَحْثِ التَّامِّ عَنْهُ

وَعَنِ الْمَعَارِضَةِ بِالنَّصِّ مِنْ وَجْهَيْنِ :

الْأَوَّلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ « لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ » إِنَّمَا هُوَ التَّبْلِيغُ وَذَلِكَ
يَعْمُ تَبْلِيغَ النَّاسِ مِنَ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ ، وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى
امْتِنَاعِ كَوْنِ الْقُرْآنِ نَاسِخًا لِلسُّنَّةِ

الثَّانِي وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ « لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ » إِنَّمَا هُوَ
بَيَانُ الْجَمَلِ وَالْعَامِّ وَالْمَطْلُوقِ وَالْمَنْسُوخِ ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ دَلَالَتهُ
ذَلِكَ عَلَى انْحِصَارِ مَا يَنْطَقُ بِهِ فِي الْبَيَانِ ، بَلْ جَازَ مَعَ كَوْنِهِ مُبَيَّنًا
أَنْ يَنْطَقَ بِغَيْرِ الْبَيَانِ ، وَيَكُونُ مَحْتَاجًا إِلَى بَيَانٍ

وَعَنِ الْمَعَارِضَةِ الْأُولَى مِنْ جِهَةِ الْمَعْقُولِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ

الْأَوَّلُ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَتِ السُّنَّةُ مِنْ عِنْدِ
الرَّسُولِ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، بَلْ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الْوَحْيِ
عَلَى مَا قَالَ تَعَالَى « وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ »
الثَّانِي أَنَّهُ لَوْ اِمْتِنَعَ نَسْخُ السُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ لَدَلَّاهُ عَلَى أَنَّ مَا

شرعه أولاً غير مرضى، لامتنع نسخ القرآن بالقرآن، والسنة
بالسنة، وهو خلاف إجماع القائلين بالنسخ
الثالث أن ما ذكروه إنما يدل على أن المشروع أولاً غير
مرضى أن لو كان النسخ رفع ما ثبت أولاً، وليس كذلك، بل
هو عبارة عن دلالة الخطاب على أن الشارع لم يرد بخطابه
الأول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله
وعن المعارضة الثانية أنه لا يلزم من اختلاف جنس السنة
والقرآن بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما
امتناع نسخ أحدهما بالآخر
وعلى هذا، فنقول القرآن يكون رافعاً لحكم الدليل العقلي،
وإن لم يُسمَّ ناسخاً

المسألة العاشرة

قطع الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة؛ وإليه ذهب أحمد بن حنبل في
إحدى الروايتين عنه؛ وأجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة
والمعتزلة، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج؛
واختلف هؤلاء في الوقوع

والمختار جوازه عقلاً، لما ذكرناه في المسألة المتقدمة وأماً
الوقوع فقد احتج القائلون به بأن الوصية للوالدين والأقربين
نُسخت بقوله، صلى الله عليه وسلم «ألا وصية لوارث»
قالوا: ولا يمكن أن يقال بأن النسخ للوصية آية الميراث، لأن
الجمع ممكن من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية للأجانب،
وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد،
وهو ممتنع على ما يأتي؛ ولأنه لا يلزم من كون الميراث مانعاً
من الوصية للوارث أن يكون مانعاً من الوصية لغير الوارث.
واحتجوا أيضاً بأن جلد الزاني الثابت بقوله تعالى «الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» نسخ بالرجم الثابت
بالسنة، وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بأحد السنة،
وهو ممتنع على ما يأتي؛ وفي حق الشيخ والشيخة من جهة أنه
أمكن أن يقال إن نسخ الجلد بالرجم إنما كان بقرآن نسخ
رسمة، وهو ما روى عن عمر أنه قال «كان فيما أنزل: الشيخ
والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله» ولا يمكن
أن يقال إن ذلك لم يكن قرآناً بما روى عن عمر أنه قال «لولا
أننى أخشى أن يقال: زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت:
الشيخ والشيخة إذا زنيا على حاشية المصحف» وذلك يدل على

أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَرَأْنَا . لِأَنَّا نَقُولُ : غَايَةُ قَوْلِ عُمَرَ الدَّلَالَةُ عَلَى إِخْرَاجِ ذَلِكَ عَنِ الْمَصْحَفِ وَالْقُرْآنِ لِنَسْخِ تِلَاوَتِهِ ، وَلَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَرَأْنَا

فَإِنْ قِيلَ (الشيخ والشيخة) لم يثبت بالتواتر ، بل بقول عمر ، ونسخ المتواتر بالآحاد ممنوع على ما يأتي ، وسواء كان ذلك قرآناً أو سنةً

قلنا : والسنة وهو رجم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، للزاني لم يثبت بالتواتر ، بل بطريق الآحاد . وغايته أن الأمة مجتمعة على الرجم ، والإجماع ليس بناسخ ، بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر ، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من إحالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته وأما النافون لذلك فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية :
أما النقلية فمن خمسة أوجه :

الأول قوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وصف نبيه بكونه ميئناً ، والناسخ رافع ، والرفع غير البيان
الثاني قوله تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية » أخبر أنه إنما يبدل الآية بالآية ، لا بالسنة

الثالث أن المشركين عند تبديل الآية مكان آية ، قالوا

« إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ » فَأَزَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَهَمَّهُمْ بِقَوْلِهِ « قُلْ نَزَلَهُ رُوحُ
الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ » وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّبْدِيلَ لَا يَكُونُ
إِلَّا بِمَا نَزَلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقُرْآنٍ
غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ
أَتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ « وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يُنْسَخُ
بِغَيْرِ الْقُرْآنِ

الخَامِسُ قَوْلُهُ تَعَالَى « مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ
مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا، أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » وَذَلِكَ يَدُلُّ
عَلَى أَنَّ الْآيَةَ لَا تُنْسَخُ إِلَّا بِآيَةٍ
وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهِ :

الأوَّلُ أَنَّهُ قَالَ « نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا » وَالسُّنَّةُ لَيْسَتْ
خَيْرًا مِنَ الْقُرْآنِ ، وَلَا مِثْلُهُ

الثَّانِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ الَّذِي يَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا ،
وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا وَالنَّاسِخُ قُرْآنٌ لَا سُنَّةٌ

الثَّالِثُ وَصَفَ الْبَدَلَ بِأَنَّهُ خَيْرٌ ، أَوْ مِثْلٌ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ
الْوَصْفَيْنِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْبَدَلَ مِنْ جِنْسِ الْمُبْدَلِ . أَمَّا الْمِثْلُ فَمُظَاهَرٌ .
وَأَمَّا مَا هُوَ خَيْرٌ . فَلَأَنَّهُ لَوْ قَالَ الْقَائِلُ لِعَيرِهِ « لَا آخِذُ مِنْكَ

درهماً إلا وآتيتك بخير منه» فَإِنَّهُ يُفِيدُ أَنَّهُ يَأْتِيهِ بِدَرَاهِمٍ خَيْرٍ
مِنَ الْأَوَّلِ

الرابع قوله « أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » دَلَّ عَلَى
أَنَّ الَّذِي يَأْتِي بِهِ هُوَ الْمُخْتَصُّ بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ ، وَذَلِكَ هُوَ الْقُرْآنُ
دُونَ غَيْرِهِ

وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَعْقُولِ فَمِنْ وَجْهَيْنِ :

الأوَّلُ أَنَّ السُّنَّةَ إِنَّمَا وَجِبَ اتِّبَاعُهَا بِالْقُرْآنِ ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
« وَمَا آتَاكُمْ بِهِ الرَّسُولُ خُذُوهُ » وَقَوْلِهِ « فَاتَّبِعُوهُ » وَذَلِكَ يَدُلُّ
عَلَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرَعُ الْقُرْآنِ ، وَالْفَرَعُ لَا يَرْجِعُ عَلَى أَصْلِهِ بِالْإِبْطَالِ
وَالِإِسْقَاطِ ، كَمَا لَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ بِالْفَرَعِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنْهُمَا ،
وهو القياس

الثَّانِي أَنَّ الْقُرْآنَ أَقْوَى مِنَ السُّنَّةِ ، وَدَلِيلُهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ
الأوَّلُ قَوْلُ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، لِمَعَاذِ بِمَ تَحْكُمُ ؟ قَالَ :
بِكِتَابِ اللَّهِ . قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ ؟ قَالَ : بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ « قَدَّمَهُ
فِي الْعَمَلِ بِهِ عَلَى السُّنَّةِ ، وَالنَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَقْرَدَهُ عَلَى
ذَلِكَ . وَذَلِكَ دَلِيلٌ قَوِيٌّ

الثَّانِي أَنَّ أَقْوَى مِنْ جِهَةِ لَفْظِهِ ، لِأَنَّهُ مُعْجَزٌ ، وَالسُّنَّةُ لَيْسَتْ

مُعْجَزَةٌ

الثالث أنه أقوى من جهة حكمه حيثُ اعتبرتِ الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض ، وفي مس مسطوره مطلقاً ، والأقوى لا يجوزُ رفعه بالأضعفِ

والجوابُ عن الآية الأولى من ثلاثة أوجهٍ :

الأوّلُ أنه يجبُ حملُ قوله « لتبين للناس » على معنى لتظهر للناس ، لكونه أعمّ من بيان الجمّل ، والعموم ، لأنه يتناولُ إظهارَ كلِّ شيءٍ حتى المنسوخ ، وإظهارَ المنسوخِ أعمُّ من إظهاره بالقرآن

الثاني أن نسخَ حكمِ الآية بيانُ لها ، فيدخلُ في قوله « لتبين للناس » وتبيينُ القرآنِ أعمُّ من تبينه بالقرآن الثالث أنه وإن لم يكن النسخُ بياناً غيرَ أن وصفَ النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بكونه مبيناً لا يُخرجهُ عن اتّصافه ، بكونه ناسخاً

وعن الآية الثانية من وجهين :

الأوّلُ أنها ظاهرةٌ في تبديلِ رسمِ آيةٍ بآيةٍ ، والنزاعُ إنما هو في تبديلِ حكمِ الآية ، وليس فيه ما يدلُّ على تبديلِ حكمها بآيةٍ أُخرى

الثاني أن الله تعالى أخبر أنه إذا بدّلَ آيةً مكانَ آيةٍ قالوا

إنما أنت مُفتر؛ وليس في ذلك ما يدلُّ على أنَّ تبديل الآية لا يكون إلاَّ بآيةٍ . وذلك كما لو قال القائلُ لغيره « إذا أكلت في السوق سقطت عدالتك » فإنَّ ذلك لا يدلُّ على أنه لا يأكل إلاَّ في السوق

وعن قوله « قل نزلهُ روحُ القدس » أن ذلك لا يدلُّ على امتناع نسخ القرآن بالسنة إلاَّ أن تكون السنة لم ينزل بها روح القدس ، وليس كذلك ، إذ السنة من الوحي ، وإن كانت لا تُتلى على ما سبق تقريرُهُ

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الأوَّل انَّ قوله « إن أتبع إلاَّ ما يوحى الی » أي في تبديل آية مكان آية ، وليس فيه ما يدلُّ على امتناع تبديل حكم الآية بغير الآية

الثاني انَّ النسخ ، وإن كان بالسنة ، فهي من الوحي على ما تقدَّم ، فلم يكن متبعا ، إلاَّ ما يوحى إليه به
وعن الآية الأخيرة من ثلاثة أوجه :

الأوَّل لا نسلم دلالتهَا على امتناع نسخ حكم الآية بغير الآية . قولهم في الوجه الأوَّل إنَّ السنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله . قلنا : قوله « ما ننسخ من آية » إما أن يُراد به نسخ

رسمها، أو نسخ حكمها: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَهُوَ مُمْتَنِعٌ، فَإِنَّهُ وَصَفَ
الْبَدَلَ بِكَوْنِهِ خَيْرًا مِنْهَا، وَالْقُرْآنُ خَيْرٌ كُلُّهُ، وَلَا يُفْضَلُ بَعْضُهُ
عَلَى بَعْضٍ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ النَّاسِخَ
يَكُونُ خَيْرًا مِنْ الْحُكْمِ الْمَنْسُوحِ أَوْ مِثْلِهِ، وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ
لَا يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ النَّاسِخَ، أَصْلَحَ فِي التَّكْلِيفِ وَأَنْفَعَ
لِلْمَكْلُوفِ

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ لِأَنَّ السُّنَّةَ إِذَا كَانَتْ نَاسِخَةً
فَالْآتِي بِمَا هُوَ خَيْرٌ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، وَالرَّسُولُ مُبَلَّغٌ؛ وَلَا يَدُلُّ
ذَلِكَ عَلَى أَنَّ النَّاسِخَ لَا يَكُونُ إِلَّا قُرْآنًا، بَلِ الْإِتْيَانُ بِمَا هُوَ
خَيْرٌ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّلَاثُ، فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى لُزُومِ الْمَجَانَسَةِ بَيْنَ
الْآيَةِ الْمَنْسُوحِ حُكْمِهَا وَبَيْنَ نَاسِخِهَا، لِأَنَّهُ وَصَفَهُ بِكَوْنِهِ خَيْرًا،
وَالْقُرْآنُ لَا تَفَاوُتَ فِيهِ، عَلَى مَا سَبَقَ، فَعَلِمَ أَنَّ الْمَفَاضِلَةَ وَالْمِثَالَةَ
إِنَّمَا هِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى الْحُكْمِ الْمَنْسُوحِ وَالْحُكْمِ النَّاسِخِ عَلَى مَا سَبَقَ
وَعَلَى هَذَا، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ إِذَا قَالَ لَهُ « مَا آخِذُ مِنْكَ دَرَهْمًا
إِلَّا وَآتِيكَ بِخَيْرٍ مِنْهُ » أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْمَجَانَسَةِ، فَإِنَّ مَا هُوَ خَيْرٌ
أَعْمٌ مِنَ الْجِنْسِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ « آتِيكَ بِشَيْءٍ هُوَ خَيْرٌ مِمَّا آخِذْتُ
مِنْكَ » وَالْمَذْكُورُ أَوْلَى. وَإِنْ كَانَ هُوَ الْآيَةُ وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ

بغير منها ، وإن كان عائداً إليها فلا يلزم منه المجانسة بين
المضمر والمظهر

وأما الوجه الرابع ، فنحن قائلون بموجبه ؛ فإنَّ المتكمن من
إزالة الحكم بما هو خيرٌ منه إنما هو الله عزَّ وجلَّ

الوجه الثاني أنَّ الآية تدلُّ على أنَّه لا بدَّ في نسخ كل آيةٍ
من الاثني عشر بآيةٍ هي خيرٌ منها أو مثلها ضرورة الإخبار ، ولكن
ليس في ذلك دلالةٌ على أنَّ الآية المأثري بها هي النسخة لإمكان
أن يكون بدلاً عن الآية الأولى وإن كان النسخ غيرها

الثالث أنَّ ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الآية ، والأصل
تنزيل اللفظ على حقيقته ، وفي جملة على نسخ الحكم ، صرفه إلى
جهة المجاز ، وهو خلاف الأصل ؛ والنزاع إنما وقع في نسخ
الحكم ، لا في نسخ الرسم

وعن المعارضة الأولى من جهة المعقول من ثلاثة أوجه
الأول أنَّ ذلك إنما يمتنع إن لو كانت السنة رافعة لما هي
فرعٌ عليه من القرآن ، وليس كذلك بل ما هي فرعٌ عليه غير
مرفوعٍ بها ، وما هو مرفوعٌ بها ليست فرعاً عليه

الثاني أنَّ ما ذكره حجةٌ عليهم ، فإنَّ القرآن قد دلَّ على
وجوب الأخذ بما يأتي به الرسول ووجوب اتباعه ؛ فإذا أتى

بنسخ حكم الآية ، ولم يتبع ، كان على خلاف ما ذكره
الثالث أن السنة ليست رافعة للقرآن ، وإنما هي رافعة
لحكمه ، وحكمه ليس أصلاً لها ، فإذا المرتفع ليس هو الأصل
وما هو الأصل غير مرتفع

وعن المعارضة الثانية أن القرآن ، وإن كان معجزاً في نظمه
وبلاغته ، ومتلوّاً ومحترماً ، فليس فيه ما يدلُّ على أن دلالة كل
آية منه أقوى من دلالة غيره من الأدلة . ولهذا ، فإنه لو
تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة ، كانت السنة
مقدمة عليه ؛ وكذلك أيضاً لو تعارضت آية ودليل عقلي ، فإن
الدليل العقلي يكون حاكماً عليها ؛ وكذلك الإجماع وكثير من
الأدلة على ما يأتي في الترجيحات . وعلى هذا ، فلا يمتنع رفع
حكم الآية بدليل السنة . كيف وإن السنة الناسخة ليست
معارضة ولا نافية لمقتضى الآية ، بل مبيّنة ومخصّصة على ما سبق

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع : فنفاه
الأكثر ، وأثبتهُ الأقلون

والمختار مذهب الجمهور ؛ ودليله أن ما وُجد من الإجماع

بعد رسول الله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وانقراض زمن الوحي لو
نسخ حكمه ، فإما أن يكون نص من كتاب أو سنة ، أو
بإجماع آخر ، أو قياس : لا جائز أن يكون نص ، لأن ذلك
النص لا بد وأن يكون موجوداً في زمن النبي ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وسلم ، سابقاً على هذا الإجماع ، لاستحالة حدوث نص بعد وفاة
رسول الله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ ولو كان ذلك النص متقدماً
على الإجماع ، لكان إجماعهم على خلاف مقتضاه خطأً ، وهو
غير متصور من الأمة ؛ ولا جائز أن يكون بإجماع آخر لأن
الإجماع الثاني إما أن يكون بناءً على دليل رافع لحكم الإجماع
الأول ، أو لا بناءً على دليل : فإن لم يكن ميئناً على دليل ، كان
خطأً ، والأمة مصونة عنه ؛ وإن كان ذلك بدليل ، فذلك
الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً : لا جائز أن يكون نصاً
لأنه لا بد وأن يكون متقدماً على الإجماعين متحققاً في زمن
النبي ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ ويلزم من ذلك الخطأ في الإجماع
الأول ، وهو محال . ولا جائز أن يكون قياساً ، لأنه لا بد له
من أصل ، والحكم في ذلك الأصل إما أن يكون بدليل متجدد
بعد الإجماع الأول ، أو سابق عليه : فإن كان بدليل متجدد
فهو إما إجماع أو قياس ، لاستحالة تجديد النص ؛ فإن كان إجماعاً

فلا بُدَّ له من دليلٍ ، وذلك الدليلُ لا بُدَّ وان يكونَ نصّاً أو قياساً على أصلٍ آخر ، فإنَّ قياساً على أصلٍ آخر ، فالكلامُ في ذلك الأصلِ كالكلامِ في الأوّلِ ، فإمّا أن يتسلسلَ أو ينتهي إلى أصلٍ ثابتٍ بالنصِّ ، والتسلسلُ مُحالٌ ، والثاني يلزمُ منه أن يكونَ النصُّ على أصلٍ القياسِ سابقاً على الإجماعِ الأوّلِ . وعند ذلك فصحةُ القياسِ عليه مشروطةٌ بعدمِ الإجماعِ الأوّلِ على مناقضته ، ونسخِ الإجماعِ الأوّلِ به . متوقفٌ على صحته ، وهو دورٌ ممتنعٌ

هذا كله ، إن كان دليلُ أصلِ القياسِ الذي هو مستندُ الإجماعِ متجدّداً . وإن كان سابقاً على الإجماعِ الأوّلِ ، فعدولُ أهلِ الإجماعِ عنه دليلٌ على عدمِ صحّةِ القياسِ عليه ، وإلّا كان إجماعهم خطأً ، وهو مُحالٌ

وأما إن كان النسخُ لحكمِ الإجماعِ الأوّلِ هو القياسُ ، فلا بُدَّ وان يكونَ مستنداً إلى أصلٍ ثابتٍ بالنصِّ ، والكلامُ في نسخِ النصِّ به مما يُفْضَى إلى الدورِ ، كما قرّرناهُ قبلَ فإن قيل : فلو اختلفت الأمةُ في المسألةِ على قولين ، فقد أجمعت على أنّ المقلد له الأخذُ بأيّ القولين شاء . ولو أجمعت بعد ذلك على أحدِ القولين ، فقد أجمعت على حصرِ ما أجمعت

أولاً على تجويزه ، وهو نسخُ حكم الإجماع بالإجماع
قلنا : نحن لا نُسلمُ تصوّرَ انعقادِ الإجماعِ الثاني على ما سبق
في مسائل الإجماع

المسألة الثانية عشرة

مذهبُ الجمهورِ أنَّ الإجماعَ لا يُنسخُ به ، خلافاً لبعضِ
المعتزلةِ وعيسى بنِ ابانٍ

ودليلُ الامتناعِ أنَّ المنسوخَ به إما أن يكونَ حكمَ نصٍّ
أو إجماعٍ أو قياسٍ : الأوَّلُ مُحالٌ ، لأنَّ الإجماعَ إما أن يكونَ
مستنداً إلى دليلٍ أو ليس مستنداً إلى دليلٍ فإن لم يكن مستنداً
إلى دليلٍ فهو خطأ . وإن كان مستنداً إلى دليلٍ ، فذلك
الدليلُ إما أن يكونَ نصّاً أو قياساً ، لا جاز أن يكونَ قياساً
لما سببته بعد . وإن كان نصّاً فالناسخُ ذلك النصُّ ، لا الإجماعُ
وإن قيل إنَّ الإجماعَ ناسخٌ ، فليس إلا بمعنى أنَّه يدلُّ على
الناسخِ ؛ وإن كان ناسخاً لحكمِ إجماعٍ سابقٍ ، فهو باطلٌ بما
في المسألة التي قبلها . وإن كان ناسخاً لحكمِ قياسٍ ، فالقياسُ إما
أن يكونَ صحيحاً أو لا يكونَ صحيحاً : فإن كان صحيحاً ، فإجماعُ
الأمّةِ على خلافِ مقتضاهُ ، إن كان لا لدليلٍ فهو خطأ ؛ وإن

كان لدليل ، فذلك الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً : فإن كان نصاً فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص ؛ وإن كان قياساً ، فإمّا أن يكون راجحاً على القياس الأوّل ، أو مرجوحاً ، أو مساوياً : فإن كان راجحاً ، فالأوّل لا يكون مقتضاه ثابتاً لأن شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه ؛ وكذلك إن كان مساوياً ؛ وإن كان القياس الأوّل راجحاً ، فالإجماع على القياس الثاني خطأ ، وهو ممتنع

فإن قيل : ما ذكرتموه مُعارضٌ بالنقل والمعنى
أمّا النقل فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان « كيف تحجب
الأم عن الثلث بالأخوين » والله تعالى يقول « فإن كان له
أخوة ، فلائمه السدس » والأخوان ليسا بأخوة ؛ قال عثمان :
حجبها قومك يا غلام ، وذلك دليل النسخ بالإجماع
وأمّا المعنى ، فهو أن الإجماع دليل من أدلة الشرع القطعية
فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة
قلنا : أمّا قصة ابن عباس مع عثمان إنّما يصح الاستدلال
بها إن لو كان حكم الأم مع الأخوين منسوخاً ، وليس كذلك ،
إلا أن يكون الأخوان ليسا بأخوة ، وليس كذلك على ما سبق
بيانه في مسائل العموم

وما ذكروه من المعنى فخاصه يرجع إلى إثبات كونه ناسخاً
بالقياس على النص، وهو غير مُسلم الصحة في مثل هذه
المسائل؛ وإن كان صحيحاً، غير أنه مما يمتنع التمسك به لما بيناه

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم القياس: فمنهم من منع من ذلك
مطلقاً، كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض أقواله، مصيراً منهم
إلى أن القياس إذا كان مستنبطاً من أصل، فالقياسُ باقٍ بقاء
الأصل، فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله. ومنهم من جوز
ذلك مطلقاً، كأبي الحسين البصري، لكنه فصل بين القياس
الموجود في زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، والقياس الموجود
بعده، فقال: إن كان القياس موجوداً في زمن النبي، صلى الله
عليه وسلم، بأن يكون قد نص على أصل كتخصيصه على
تحريم بيع البر، بالبر متفاضلاً وتعبد الناس بقياس غير البر
على البر بواسطة الكيل مثلاً بامارة تدل عليه؛ فإذا قضى
بتحريم بيع الأرز بناءً على القياس على البر، فلا يمتنع نسخه
بالنص وبالقياس: أما النص، فبأن ينص بعد ذلك على إباحة
بيع الأرز وينسخ تحريمه؛ وأما القياس، فبأن ينص على إباحة

بيع بعض المأكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولاً
بأمانة هي أقوى من الأمانة الدالة على أن علة تحريم البر هي
الكيل. وإن كان القياس موجوداً بعد النبي، صلى الله عليه
وسلم، بأن يكون قد اجتهد بعض المجتهدين فأداه القياس
إلى تحريم شيء بعد البحث عن الأدلة المعارضة وعدم الظفر
بها ثم اطلع بعد ذلك على نص أو إجماع متقدم، أو قياس
أرجح من قياسه، فإنه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الأول،
وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً

قال، وهذا كله إنما يتم على القول بأن كل مجتهد مُصِيبٌ،
حيث أنه تعبد بالقياس الأول، ثم رفع. وأما من لا يقول بأن
كل مجتهد مُصِيبٌ، فإنه لا يقول بتعديه بالقياس الأول، فرفعه
لا يكون متحققاً. هذا جملة ما ذكره أبو الحسين

وأما نحن فنقول: العلة الجامعة في القياس إما أن تكون
منصوصة، أو مستنبطة بنظر المجتهد

فإن كانت منصوصة، فهي في معنى النص؛ وما مثل هذا
القياس فليكن نسخ حكمه بنص أو بقياس في معناه، ولو ذهب
إليه ذاهب بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، لعدم اطلاعه على
ناسخه بعد البحث عنه، فإنه وإن كان متعبداً باتباع ما أوجبه

ظنُّهُ ، فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على النسخ لا يكون
نسخاً متحدداً ، بل تبين أنه كان منسوخاً ، وفرق بين الأمرين
وأما إن كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد ، فحكمها
في حقه غير ثابت بالخطاب ، فرفعه في حقه عند الظفر بدليل
يعارضه ، و يترجح عليه لا يكون نسخاً ، على قولنا إن النسخ رفع
حكم خطاب ، على ما قررناه ، وإن كان مشاركاً للنسخ في رفع
الحكم وقطع استمراره ، وسواء قلنا إن كل مجتهد مُصِيبٌ أو لم
نقل بذلك

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلاثة أقوال ، ثالثها الفرق
بين القياس الجلي والخفي ، وهو قول أبي القاسم الانطاقي من
أصحاب الشافعي

والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة ،
فهي في معنى النص ، فيصح النسخ به ؛ وإن كانت غير منصوصة ،
فإما أن يكون القياس قطعياً أو ظنياً بأن تكون العلة فيه
مستنبطة بنظر المجتهد

فإن كان قطعياً ، كقياس الأمة على العبد في تقويم النصيب
الاحكام ج ٣ (٣٠)

على السيد المعتقد، فإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مانعاً من إثباتِ حكمٍ دليلٍ
آخر كان نصّاً أو قياساً، فلا يكونُ ذلك نسخاً، وإن كان في
معنى النسخ، لكونه ليس بخطابٍ، على ما بيناهُ من أنَّ النسخَ
إنَّما هو الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ حكمٍ خطابٍ آخر
وإن كان القياسُ ظنياً، فيمتنعُ أن يكونَ نسخاً، لأنَّ
المنسوخَ حكمه: إما أن يكونَ نصّاً أو إجماعاً أو قياساً: الأوَّلُ
والثاني مُحالٌ، إن كان النصُّ والإجماعُ خاصاً، لكونِ النصِّ
الخاصِّ والإجماعِ مُقدِّماً على القياسِ الظنيِّ بالاتِّفاقِ؛ وإن كانَ
عاماً، فلا نسخَ، لأنَّ القياسَ ليس بخطابٍ على ما سبق. وإن
كانَ قياساً، فلا بُدَّ وأن يكونَ القياسُ الثاني راجحاً على الأوَّلِ
وعند ذلك، فتارةً تقولُ إنَّ القياسَ الأوَّلَ لا يكونُ قياساً
لعدمِ ترجُّحه، وإنَّ التَّرجُّحَ شرطٌ في الاقتضاءِ، وتارةً تقولُ
إنَّه وإن لزمَ منه رفعُ حكمه، فهو في معنى النسخِ، ولكنه
ليس بنسخٍ، لما بيناهُ من أنَّ النسخَ هو الخطابُ الدالُّ على
ارتفاعِ حكمٍ خطابٍ. وهو غيرُ متحقِّقٍ فيما نحنُ فيه
وللمخالفِ شبهتان :

الأولى قوله تعالى « الآن خففَ اللهُ عنكم، وعلم أنَّ فيكم
ضعفًا، فإنَّ يكنُ منكم مائةٌ صابرةٌ يغلبوا مائتين، وإنَّ يكنُ

منكم ألفٌ يغلبوا ألفين بإذن الله « أوجب نسخ ثبات الواحد
للعشرة ، وليس مُصرِّحاً به ، وإنما هو مُنبهٌ عليه ، وذلك هو
نفسُ نسخ حكم النصِّ بالقياس

الثانية أنهم قالوا: النسخُ أحدُ البيانين ، فجاز بالقياس

كاللتخصيصِ

والجوابُ عن الأولى أنها إنما تصحُّ إن لو كان ثبوتُ
الواحدِ للثنتين الرافع ثبوت الواحدِ للعشرة مُستفاداً من القياسِ ،
وليس كذلك ؛ بل استفادتهُ إنما هي من نفسِ مفهومِ اللفظِ
وعن الثانية أنها منقوضةٌ بالإجماعِ وبدليلِ العقلِ وبخبرِ الواحدِ ،
فإنه يُخصَّصُ به ، ولا يُنسخُ به .

المسألة الخامسة عشر

اتفق الكلُّ على جوازِ النسخِ بفحوى الخطابِ ، كدلالةِ
قوله تعالى « ولا تقل لهما أف » على تحريمِ الضربِ وغيره من
أنواعِ الأذى ، وعلى جوازِ نسخِ حكمه . وإنما اختلفوا في جوازِ
نسخِ الأصلِ دونِ الفحوى ، والفحوى دونِ الأصلِ . غير أن
الأكثرَ على أن نسخَ الأصلِ يُفيدُ نسخَ الفحوى ، لأنَّ الفحوى
تابعٌ للأصلِ ، ولا يُتصوَّرُ بقاءُ التابعِ مع ارتفاعِ المتبوعِ

وأما نسخ الفجوى دون الأصل، فقد تردّد فيه قول القاضى
عبد الجبار، فجوزة تارة نظراً إلى أن ذلك جار مجرى التنصيص
على تحريم التأفيف وتحريم الضرب العنيف، فكأنه قال «لا تقل
لها أف ولا تضربهما» فرفع حكم أحدهما يُفيد رفع حكم
الآخر؛ ومنع منه تارة؛ ووافقه على المنع أبو الحسين البصرى،
مصيراً منهما إلى أن تحريم التأفيف إنما كان إعظماً للوالدين.
فاذا أُبيح ضربهما كان ذلك تقضياً للغرض من تحريم التأفيف
والمختار في ذلك أن يقال: أثبت تحريم الضرب في محل
السكوت، إما أن يقال إنه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف
في محل النطق، أو أنه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف
المذاهب فيه

فإن كان الأوّل، فيجب أن يقال بأن نسخ حكم الأصل
يوجب رفع حكم الفرع، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله، وإن
لم يُسم ذلك نسخاً، لما سبق. وإن رفع حكم الفرع لا يوجب
رفع حكم الأصل، إذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع
وإن كان الثانى، فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم
التأفيف بجهة صريح اللفظ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفجوى،
وهما دالتان مختلفتان، غير أن دلالة الفجوى تابعة لدلالة

المنطوق . وعند ذلك ، أمكن أن يقال بأن رفع حكم إحدى
الدالتين لا يازم منه رفع حكم الدلالة الأخرى
فإن قيل : فإذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ،
فرفع الأصل مما يمتنع معه بقاء التابع ؛ وأيضاً فإن الغرض من
دلالة المنطوق إعظام الوالدين ، فرفع حكم الفحوى مما يخالف
بالغرض من دلالة المنطوق ، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق
قلنا : أما الأول فنُدفعُ ، وذلك لأن دلالة الفحوى ، وإن
كانت تابعة لدلالة المنطوق ، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخاً
لدلالته ، بل نسخاً لحكمه ؛ ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق
على حكمه ، لا أنها تابعة لحكمه ، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه ،
كما كانت قبل نسخه ؛ فما هو أصل دلالة الفحوى غير مرتفع ،
وما هو المرتفع ليس أصلاً للفحوى
وأما الثاني ، فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى إبطال
الغرض من أصل إثبات الحكم فيه ، ولا يخفى أن غرض إثبات
التحريم للتأفيف مغير لغرض تخصيصه بالذكر ، تنبيهاً بالأدنى
على الأعلى ؛ ولا يلزم من إبطال أحد الغرضين إبطال الغرض
الآخر

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم أصل القياس ، هل يبقى معه حكم الفرع أو لا ؟

فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة الى بقاءه ، والباقون الى امتناعه ، وهو المختار ، لأن ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته بحكم الأصل ، فإذا نسخ حكم الأصل خرجت العلة المستنبطة منه عن أن تكون معتبرة في نظر الشارع ، فبطل ما كان تابعا لاعتبارها

فإن قيل : يلزم مما ذكرتموه نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل ، حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الأصل ، والنسخ بالقياس غير جائز على ما قررتموه ، ثم ما ذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع ، متى يلزم ذلك ، إذا كان الحكم يفتقر في دوامه إلى دوام سببه ، أو إذا لم يفتقر الأول لمسلم ؛ والثاني ممنوع ؛ فلم قلتم بافتقاره إليه ؟ وإن سلمنا ذلك ، ولكن ما ذكرتموه منتقض بالأب ، فإنه يتبعه ولده الطفل في الإسلام والكفر ، ولو زال إسلام الأب بالردة ، لم يلزم منه زوال ما كان تابعا للولد من الإسلام تبعا له

قلنا : جواب الأول أننا لا نُسَلِّمُ أن رفع الحكم في الفرع
كان بالقياس على رفع حكم الأصل ، وإلا لافتقر إلى علّة جامعة
نافية لهما ، وليس كذلك . وإنما قيل برفعه لانتفاء علته ، وفرق
بين انتفاء الحكم لانتفاء موجهه وبين انتفائه بالقياس

وجواب الثاني أنّه إن قيل بافتقار الحكم في دوامه إلى
دوام علته فهو المطلوب ؛ وإن لم يُقل بذلك ، فلا خلاف بين
أئمة الفقه أنّه وإن لم يفتقر الحكم في دوامه إلى دوام ضابط
حكمة الحكم المعروف للحكم في الفرع في ابتدائه أنّه لا بُدَّ من
دوام احتمال الحكمة ؛ حتى أنّه لو انتهت حكمة الحكم قطعاً ،
امتنع بقاءه بعدها ؛ وإذا لم يكن بُدَّ من دوام احتمال الحكمة ،
فلا بُدَّ من أن تكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم لحكمة
غير معتبرة ، وبسوخ حكم الأصل زال اعتبارها ؛ وانتفاء ما
لا بُدَّ منه في دوام الحكم يُوجب رفع الحكم

وعلى هذا فقد اندفع النقص ؛ فإننا لا نُسَلِّمُ أن إسلام
الأب علّة موجبة لإسلام الابن ، حتى يلزم من انتفاء إسلامه
انتفاء إسلام الابن ، ولا أن دوام إسلام الأب معتبر في دوام
إسلام الابن ، ليلزم من انتفائه انتفاؤه

المسألة السابعة عشرة

لا نعرفُ خلافاً بين الأمة في أنَّ النَّاسِخَ إِذَا كَانَ مَعَ
جبريل ، عليه السلام ، لم ينزلْ بهِ إِلى النَّبِيِّ ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،
لم يثبتْ لَهُ حِكْمٌ فِي حَقِّ الْمَكْفِينَ ، بل هم في التَّكْلِيفِ
بِالْحُكْمِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ قَبْلَ إِتْقَاءِ النَّاسِخِ إِلى جبريل .
وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيمَا إِذَا وَرَدَ النَّاسِخُ إِلى النَّبِيِّ ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،
وَلَمْ يُبَلِّغِ الْأُمَّةَ ، هَلْ يَتَحَقَّقُ بِذَلِكَ النَّاسِخُ فِي حَقِّهِمْ ، أَوْ لَا ؟
فذهبَ بعضُ أصحابِ الشافعي إِلى الإثباتِ ؛ وبعضهم إِلى
النفي ، وبه قال أصحابُ أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل ،
وهو المختارُ

وبيانُهُ أَنَّ النَّاسِخَ لَهُ لَازِمٌ ، وهو ارتفاعُ حِكْمِ الْخُطَابِ
السَّابِقِ وَامْتِنَاعُ الْخُرُوجِ بِالْفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوَّلًا عَنِ الْعَهْدَةِ ، وَلِزُومِ
الإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ الْوَاجِبِ النَّاسِخِ وَالْأُتْمِ بِتَرْكِهِ ، وَالثَّوَابِ عَلَى فِعْلِهِ .
وهذهِ اللِّوَاظِمُ مُنْتَفِيَةٌ ، وَيَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ .
أَمَّا أَنَّ الْحُكْمَ السَّابِقَ لَمْ يَرْتَفَعْ ، فَهُوَ أَنَّ الْمَكْفِ يُثَابُ عَلَى
فِعْلِهِ ، وَيُخْرَجُ بِهِ عَنِ الْعَهْدَةِ ، وَيَأْتُمُّ بِتَرْكِهِ لَهُ قَبْلَ بُلُوغِ النَّاسِخِ
إِلَيْهِ بِالْإِجْمَاعِ . وَهَذَا ، فَإِنَّ أَهْلَ قِبَا لَمَّا بَلَّغَهُمْ نَسْخَ التَّوَجُّهِ

إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة استداروا، والنبي،
صلى الله عليه وسلم، اعتد لهم بالركعات التي أتوا بها بعد نزول
النسخ، قبل علمهم بالنسخ، ولم ينكر عليهم
وأما أن الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل البلوغ
فبيانه بالنص والحكم

أما النص فقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»
وقوله تعالى «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» وقوله
تعالى «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا»
وأما الحكم فهو أن المكلف، لو فعل العبادة التي ورد بها
النسخ على وجهها، كان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة،
كما لو صلى إلى الكعبة، قبل بلوغ النسخ إليه، ولو كان مخاطبا
بذلك لخرج به عن العهدة، ولما كان عاصيا بفعل ما خوطب به
وللمخالفين خمس شبه

الشبهة الأولى أن المكلف متصرف بالأذن من الشارع،
فلزم رفعه برفع الشرع له، وإن لم يعلم المكلف بالرفع كما لو
عزل الموكل الوكيل عن التصرف فإنه لا ينعقد تصرفه بعد
ذلك، وإن لم يعلم بعزله

الثانية أن النسخ إسقاط حق لا يعتبر فيه رضی من يسقط

عنه ، فلا يعتبر فيه علمه ، كالطلاق والعتق والإبراء
الثالثة أن النسخ إباحتُ ترك الفعل بعد إيجابه ، أو إباحتُ
فعله بعد خطره ، فلا يتوقف ذلك على علم من أبيض له ، كما لو
قال لزوجته « إن خرجت بغير اذني ، فأنت طالق » ، ثم أذن لها
من حيث لا تعلم ، فإنه يثبت حكم الإباحة في حق الزوجة ،
ولا يقع الطلاق بخروجها

الرابعة أن نسخ الحكم إباحتُ ترك المنسوخ الذي هو حق
الشارع ، فوجب أن يثبت قبل علم المباح له ، كما لو قال القائل
« أبحث ثمرة بستانى لكل من دخله » فإنه يباح لكل داخل ،
وإن لم يعلم بذلك

الخامسة أن رفع الحكم يتحقق بعد علم المكلف بالنسخ ،
وفرعه إما أن يكون بعلمه أو بالنسخ ، والعلم غير مؤثر في
الرفع ، فكان الرفع بالنسخ ، ولزم رفعه عند تحقق النسخ
والجواب عن الأول بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل
وعن الثانية لم قالوا بأن النسخ إذا لم يتوقف على رضی
المنسوخ عنه ، لا يتوقف على علمه . ولا يلزم من عدم اعتبار
العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ ، فإنه لا مانع
أن يكون عدم اعتبار العلم ، ثم لعدم تضمنه رفع حكم خطاب

سابقٍ بخلاف ما نحن فيه، فكان العلمُ مشترطاً فيه، لما ذكرناه
وعن الثالثة والرابعة يمنع الحكم فيما ذكروه من صورهِ
الاستشهادِ

وعن الخامسة ان رفع الحكم بالنسخ مشروطٌ بالعلم، ولا
تحقق المشروط دون شرطه

المسألة الثامنة عشرة

الزيادة على النص هل تكون نسخاً؟ وقد اتفق العلماء على
أن الزيادة إذا كانت عبادةً منفردةً بنفسها عن العبادة المزيد
عليها، أنها لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه، وذلك كزيادة
صلاة على صلوات أو صوم أو حجة أو زكاة، إلا ما نُقل عن بعض
العراقيين أنهم قالوا: إن زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس
يكون نسخاً من جهة أن الصلاة الوسطى المأمور بالمحافظة
عليها في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى »

تخرج عن كونها وسطى، وهو غير صحيح لوجهين:
الأول أن النسخ إنما يكون لحكم شرعي على ما تقدم؛
وكون العبادة وسطى أمرٌ حقيقي ليس بحكم شرعي
الثاني أنه يلزم عليه، ان لو أوجب الشارع أربع صلوات،

ثمَّ أوجب صلاةَ خامسةً ، أو زكاةً أو صوماً ، أن يكونَ ذلك نسخاً لإخراجِ العبادةِ الأخيرةِ عن كونها أخيرةً ، وإخراجِ العباداتِ السابقةِ عن كونها أربعماءً ، وهو خلافُ الإجماعِ وإنما اختلفوا في غيرِ هذهِ الزيادةِ كزيادةِ ركعةٍ على ركعاتِ صلاةٍ واحدةٍ ، وزيادةِ جلداتٍ على جلداتٍ حدٍّ واحدٍ ، وزيادةِ صفةٍ في رقبةِ الكفارةِ ، كالإيمانِ ، إلى غيرِ ذلك من الزياداتِ : فذهبتِ الشافعيَّةُ والحنابليَّةُ وجماعةٌ من المعتزلةِ ، كالجبائي وأبي هاشم ، إلى أنَّها لا تكونُ نسخاً . وقالتِ الحنفيَّةُ تكونُ نسخاً .
ومنهم من فصل

ثمَّ القائلونَ بالتفصيلِ ، منهم من قال إن كانتِ الزيادةُ قد أفادتِ خلافَ ما أفادهُ مفهومُ المخالفةِ والشرطِ ، كانتِ الزيادةُ نسخاً ، كما يجابِ الزكاةِ في معلوفةِ الغنمِ ، فإنَّهُ خلافُ ما أفادهُ قوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « في الغنمِ السائمةِ زكاةٌ » من نفى الزكاةِ عن المعلوفةِ ، وإلا فلا

ومنهم من قال إن كانتِ الزيادةُ مغيرةً لحكمِ المزيدِ عليه في المستقبلِ ، كزيادةِ التعريبِ في المستقبلِ ، على الحدِّ ، وزيادةِ عشرينِ جلدةً على حدِّ القذفِ ، كانتِ نسخاً ؛ وإن لم تغيِّرْ حكمَهُ في المستقبلِ ، فإنَّها لا تكونُ نسخاً ؛ وسواءٌ كانتِ الزيادةُ

لا تنفك عن المزيد عليه، كما لو وجب علينا ستر الفخذ، فإنه
يجب ستر بعض الركبة، ضرورة أن ما لا يتم الواجب إلا به،
فهو واجب، أو كانت الزيادة عند تعذر المزيد عليه، وذلك
كإيجاب قطع رجل السارق، بعد قطع يديه؛ وهذا هو مذهب
الكرخي وأبي عبد الله البصرى من المعتزلة.

ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً
شرعياً بحيث صار المزيد عليه، لو فعل بعد الزيادة على حسب
ما كان يفعل قبلها، كان وجوده كعدمه، ووجب استئنافه،
كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، كان ذلك نسخاً، أو كان قد
خير بين فعلين، فزيد فعل ثالث، فإنه يكون نسخاً لتحريم
ترك الفعلين السابقين، وإلا فلا، وذلك كزيادة التغريب على
الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف، وزيادة شرط
منفصل في شرائط الصلاة، كزيادة الوضوء؛ وهذا هو مذهب
القاضى عبد الجبار

ومنهم من قال إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال
اتحادٍ رافعٍ للتعدد والانفصال، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح،
فهو نسخ، وإن لم تكن الزيادة كذلك، كزيادة عشرين جلدة
على حد القذف، فلا تكون نسخاً. وهذا هو الذى اختاره الغزالى

والمختار أنه إن كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه، وكانت رافعة لحكم شرعي؛ كان ذلك نسخاً، ووجب النظر في دليل الزيادة، فإن كان مما يجوز بثله نسخ حكم النص، فهو نسخ؛ وإلا فلا. وإن لم تكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه، أو كانت رافعة لحكم العقل الأصلي لا غير، لم يكن ذلك نسخاً شرعياً، وإن كان نسخاً لغوياً، وجاز بكل ما يصلح أن يكون دليلاً في موضعه، وإن لم يُجز به النسخ، كالقياس وخبر الواحد ونحوه؛ وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري

وإذ أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل، فلا بُدَّ من النظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل الفرعية، والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها، تمةً للمقصود، وهي عشرة فروع:

الفرع الأول إذا وجبت الزكاة في معلوفة الغنم، لا يكون ذلك نسخاً لحكم قوله، صلى الله عليه وسلم «في الغنم السائمة زكاة» لأنه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة، كما سبق في إبطال دليل الخطاب، وإنما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة، بناءً على حكم العقل الأصلي، فرفعه لا يكون نسخاً لما تقدم؛ وإن سلمنا أن دليل الخطاب حجة، وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة، فلا

ينحى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعاً لما اقتضاه دليل الخطاب،
فيكون نسخاً

الفرع الثاني إذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت
صلاة الصبح ثلاث ركعات، قال أبو الحسين البصرى هذا
ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح،
لأن زيادة الركعة، إما أن تكون نسخاً للركعتين، أو نسخاً
لأجزائها ووجوبها، أو نسخاً لوجوب التشهد عقب الركعتين:
لا جائز أن يكون نسخاً للركعتين، لأن النسخ لا يتعلق
بالأفعال كيف وإن الركعتين قارتان لم يرتفعاً؛ ولا جائز أن يكون
نسخاً لأجزائها، وإلا كان زيادة غسل عضو آخر في طهارة الصلاة
ناسخاً لأجزائها ووجوبها، الذي كان قبل إيجاب غسل العضو
الزائد؛ ولم يقل به من قال بهذا المذهب، كالقاضي عبد الجبار،
كما عرف من مذهبه؛ ولا جائز أن يكون نسخاً لوجوب
التشهد عقب الركعتين، لأنه إنما كان واجباً آخر الصلاة،
وذلك غير مرتفع، ولا متغير؛ وإنما المتغير آخر الصلاة، فإن
آخرها كان باخر الركعتين، والآن صار آخر الثلاث. وقد قيل
في إبطاله لا نسلم الحصر، فإنه كان يحرم الزيادة على الركعتين،
والتحريم حكم شرعي، وقد ارتفع بالزيادة، وليس بحق إذ

لقائل أن يقول: إنما يصح ذلك إن لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليهما، وليس كذلك، بل أمكن أن يكون ذلك مستفاداً من دليل آخر، فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين. وقد قيل في إبطاله أيضاً، إن النسخ إنما هو لأجزاء الركعتين بتقدير انفردهما، وهو حكم شرعي، وقد ارتفع بالزيادة، وفيه نظر، إذ يمكن أن يقال: معنى كون الركعتين مجزية أنه يخرج بها عن عهدة الأمر، ومعنى الخروج بها عن العهدة أنه لا يجب مع فعلها شيء آخر، وليس ذلك حكماً شرعياً ليكون رفعه نسخاً شرعياً، بل هو من مقتضيات النفي الأصلي، وإنا طريق الرد عليه أن يقال: ما ذكره من الإلزام باشتراط غسل العضو الزائد، وإن كان لازماً على القاضي عبد الجبار فغير لازم لغيره، كالغزالي ونحوه من القائلين بكون ذلك نسخاً، فلا بد من الدلالة عليه؛ ولم يتعرض لذلك؛ وإن قدر لزوم ذلك، فلا يخفى أن وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعي؛ وقد ارتفع بزيادة الركعة. والقول بأن المغير إنما هو آخر الصلاة ليس كذلك، فإن التشهد كان واجباً عقب الركعتين، وبالزيادة صار غير واجب

الفرع الثالث زيادة التغريب على الحدِّ ، وزيادةُ عشرين
جلدةً على الثمانين ليس بنسخ لأنَّ النسخَ يستدعي رفعَ ما ثبتَ
لِلثمانين من الحكمِ الشرعيِّ ، ولا تحقُّقَ له ، إِذِ الأصلُ بقاءُ ما
كانَ لها من الحكمِ قبلَ الزيادةِ بعدها .

فإن قيل : بيانُ ارتفاعِ حكمِ الثمانين من خمسةِ أوجهٍ :
الأوَّلُ أنَّ الثمانينَ قبلَ الزيادةِ كانت كلُّ الحدِّ الواجبِ ،
وقد صارت بعدَ الزيادةِ بعضَ الحدِّ

الثاني أنَّ الثمانينَ كانت مجزئةً قبلَ الزيادةِ ، وقد ارتفعَ
إِجزاؤها بالزيادةِ

الثالث الثمانون وحدها كان يتعلَّقُ بها التفسيقُ . وردَّ
الشهادةُ ، وبعدَ الزيادةِ زالَ تعلُّقُ ذلكَ بالثمانين
الرابع أنَّ الثمانينَ قبلَ الزيادةِ كان يجبُ الاقتصارُ عليها ،
وبعدَ الزيادةِ زالَ هذا الوجوبُ

الخامسُ أنَّ قبلَ الزيادةِ كانت الزيادةُ غيرَ واجبةٍ ، وقد
زالَ هذا الحكمُ بإيجابِ الزيادةِ

والجوابُ عن الأوَّلِ أنَّه لا معنى لكونِ الثمانينَ قبلَ الزيادةِ
كلِّ الواجبِ إِلاَّ أنَّها واجبةٌ ، وغيرها ليسَ بواجبٍ ، ووجوبُها لم
يرتفعْ ، وإنَّما المرتفعُ بالزيادةِ عدمُ وجوبِ الزيادةِ ، وذلكَ معلومٌ

بالبراءة الأصلية، فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً

وعن الثاني ما سبق في الفرع الذي قبله

وعن الثالث لا نسلم أن التفسيق وردَّ الشهادة متعلقاً
بالثمانين، بل بالقذف، وإن سلمنا تعلق ذلك بالثمانين، إلا أن
معنى التفسيق يرجع إلى عدم موافقة أمر الشارع، وردَّ
الشهادة إلى عدم قبولها، وذلك معلوم بالنفي الأصلي؛ وردَّ
الشهادة، وإن كان معلوماً من قوله تعالى « ولا تقبلوا لهم شهادةً »
فليس من مقتضيات دليل إيجاب الثمانين؛ فرفعه لا يكون
نسخاً شرعياً

وعن الرابع أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين قبل
الزيادة أنها واجبة، ولا تجوز الزيادة عليها، ووجوبها لم يرتفع،
وإنما المرتفع عدم الجواز المستند إلى البراءة الأصلية؛ وذلك
ليس بنسخ على ما تقدم. وعلى هذا، فقد خرج الجواب عن
الإلزام الخامس أيضاً.

الفرع الرابع إذا أوجب الله تعالى غسل الرجلين على التعيين،
ثم خيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين، أو خيرنا في الكفارة
بين الإطعام والصيام، ثم زاد ثالثاً، وهو الاعتاق، هل يكون
ذلك نسخاً لوجوب غسل الرجلين على التعيين، ووجوب التخيير

بين الإطعام والصيام على التعيين؟ الحقُّ أنه نسخٌ لغسل الرجلين،
وليس نسخاً للتخيير بين الإطعام والصيام، لأنَّ التخييرَ بين
الإطعام والصيام على التعيين معناه أنَّ الواجبَ واحدٌ منهما،
وأنَّ غيرهما لا يقومُ مقامهما ووجوبُ أحدهما لا بعينه غير
مرتفع، وإِنَّمَا المرتفعُ كونُ غيرهما لا يقومُ مقامهما، وذلك
ثابتٌ بمقتضى النفي الأصلي، فرفعه لا يكونُ نسخاً شرعياً

الفرعُ الخامسُ إذا وقفَ اللهُ تعالى الحكمَ على شاهدينِ بقوله
« فاستشهدوا شاهدين » فإذا جَوَّزَ الحكمَ بشاهدٍ وبعينِ بخبر
الواحد، فهل يكونُ ذلكُ نسخاً للحكمِ بالشاهدينِ على التعيين؟
الحقُّ أنه ليسَ بنسخٍ، وذلكَ لأنَّ مقتضى الآيةِ جوازُ الحكمِ
بالشاهدينِ، وأنَّ شهادتهما حجةٌ، وليسَ فيه ما يدلُّ على امتناعِ
الحكمِ بحجةٍ أُخرى إلا بالنظرِ إلى المفهومِ، ولا حجةٌ فيه
على ما تقدَّم. وإنَّ كان حجةً فرفعه لا يكونُ نسخاً، ولا يجوزُ
بخبر الواحدِ

الفرعُ السادسُ إذا أوجبَ اللهُ تعالى عمقَ رقبةٍ مطلقةٍ في
كفارةِ الظهار، فتقييدها بعد ذلكَ بالإيمانِ إنَّ ثبتَ أنَّ اللهَ
تعالى أرادَ بكلامه الدلالةَ على أجزاءِ الرقبةِ الكافرةِ وغيرها، كان
التقييدُ بالإيمانِ نسخاً، ولا يجوزُ بدليلِ العقلِ والقياسِ وخبرِ

الواحد، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخاً
الفرع السابع إذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله
على التعمين، فأباحه قطع رجله الأخرى بعد ذلك، إن كان
رافعاً لعدم الإباحة الثابتة بحكم العقل الأصلي، فلا يكون
نسخاً شرعياً وإن كان رافعاً للتحريم؛ وإن جاز أن يكون
نسخاً، فليس نسخاً لمقتضى النص الأول لعدم دلالة عليه

الفرع الثامن إذا زيد في الطهارة اشتراطُ غسلِ عضوٍ زائدٍ
على الأعضاء الستة، فلا يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل
الأعضاء الستة، إذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد، ولا
لإجزائها عند الاقتصار عليها، لأن معنى كونها مجزئة أن امثال
الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر، وامثال الأمر بفعلها
غير مرتفع، وإنما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر، وذلك
المرتفع وهو عدم اشتراط أمر آخر إنما كان مستنداً إلى حكم
العقل الأصلي، فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً. وعلى هذا، يكون
الحكم فيما إذا زيد في الصلاة شرط آخر

الفرع التاسع قوله تعالى « ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » دالٌّ
على جعل أول الليل غاية للصوم، فأجاب صوم أول الليل
بعد ذلك هل يكون نسخاً لما دلّت عليه الآية من كون أول

الليل غايةً للصوم وظرفاً له ؛ والحق في ذلك أن يقال : إن قلنا
إن مفهوم الغاية ليس بحجّة وأنه لا يدلُّ على مدِّ الحكم الى
غاية أن يكون الحكمُ فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها ،
فإيجابُ صومِ أوّلِ الليلِ لا يكونُ نسخاً لمدلولِ الآية ، وإلا كان
نسخاً ، وامتنع ذلك بدليلِ العقلِ وخبرِ الواحدِ

الفرع العاشر إذا قال الله تعالى «صلوا إن كنتم متطهرين»
فاشترط شرطٍ آخرٍ لا يكونُ نسخاً ، لأنه إما أن يكونُ نسخاً
لوجوب الصلاة مع الطهارة ، أو لأجزائها ، أو لما فيه من رفعِ
عدمِ اشتراطِ شرطٍ آخر ، أو لشيءٍ آخر : لا سبيلَ الى الأوّلِ
لأنَّ الوجوبَ مع الطهارة لم يرتفع ؛ والثاني لا سبيلَ إليه ، لما
سبق في الفرع الثامن ؛ ولا سبيلَ إلى الثالث ، لأنه رفعُ حكمِ
العقلِ الأصلي ، فلا يكونُ نسخاً شرعياً ؛ والرابع لا بُدَّ من
تصويره لأنَّ الأصلَ عدمه . وعلى هذا أيضاً قوله تعالى «وليَطُوفُوا
بالبَيْتِ الْعَتِيقِ» مُوجبٌ للطوافِ مطلقاً مع الطهارة ، ومن غيرِ
طهارة ؛ فاشترطُ الطهارة بقوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «الطوافُ
بالبَيْتِ صَلَاةٌ» لا يكونُ نسخاً لوجوبِ الطوافِ لبقاءِ وجوبه ،
ولا لإجزائه ، ولا لعدمِ اشتراطِ الطهارة لما بينا . ولذلك ، منع
الشافعي من الإجزاء بقوله : الطوافُ بالبَيْتِ صَلَاةٌ . وأبو حنيفة

لَمَّا لم يَسَعُهُ مُخَالَفَةُ الْخَبْرِ قَالَ بِوُجُوبِ الطَّهَارَةِ مَعَ بَقَاءِ الطَّوَافِ
عِزَّةً مِنْ غَيْرِ طَهَارَةٍ ، حَيْثُ اعْتَقَدَ أَنَّ رَفْعَ الْإِجْزَاءِ يَكُونُ
نَسْخًا لِحُكْمِ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ

المسألة التاسعة عشرة

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ نَسْخَ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِ الْعِبَادَةِ لَا يَكُونُ نَسْخًا
لِتِلْكَ الْعِبَادَةِ ، كَنَسْخِ سِتْرِ الرَّأْسِ ، وَالْوُقُوفِ عَلَى يَمِينِ الْإِمَامِ
فِي الصَّلَاةِ ، وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّ نَسْخَ مَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الْعِبَادَةِ ،
هَلْ يَكُونُ نَسْخًا لِتِلْكَ الْعِبَادَةِ ؟ فَذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَأَبُو الْحُسَيْنِ
الْبَصْرِيُّ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ نَسْخًا لِلْعِبَادَةِ . وَسَوَاءٌ كَانَ
الْمَنْسُوخَ جِزْءًا مِنْ مَفْهُومِ الْعِبَادَةِ كَالرُّكْعَةِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ مَثَلًا ،
أَوْ شَرْطًا خَارِجًا عَنِ مَفْهُومِ الصَّلَاةِ ، كَالْوُضُوءِ . وَمِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ
مَنْ قَالَ : إِنَّهُ نَسْخٌ لِلْعِبَادَةِ مُطْلَقًا ، وَإِلَيْهِ مِيلُ الْغَزَالِيِّ . وَمِنْهُمْ
مَنْ فَصَّلَ بَيْنَ الْجِزْءِ وَالشَّرْطِ ، وَأَوْجَبَ نَسْخَ الْعِبَادَةِ بِنَسْخِ جِزْئِهَا
دُونَ شَرْطِهَا ، كَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ

وَالْمُخْتَارُ أَنََّّهُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ نَسْخًا لِلْعِبَادَةِ مُطْلَقًا . أَمَّا إِذَا
كَانَتِ الصَّلَاةُ أَرْبَعَ رُكْعَاتٍ ، فَكُلُّ رُكْعَتَيْنِ مِنْهَا وَاجِبَةٌ ،
فَنَسْخُ أَحَدِ الْوَاجِبِينَ لَا يُوجِبُ نَسْخَ الْوَاجِبِ الْآخَرِ ، وَكَذَلِكَ

إذا كانت الصلاة واجبةً ، والطهارة شرطاً فيها . فنسخُ اشتراطِ الطهارة لا يكونُ موجباً لنسخِ وجوبِ الصلاة ، بل الوجوب باقٍ بحاله ، فلا نسخَ

فإن قيل : إذا أوجب الشارعُ أربعَ ركعاتٍ ، ثمَّ نسخَ منها وجوبَ ركعتين ، فقد نسخَ وجوبَ أصلِ العبادة ، لأنَّهُ نسخُ للبعضِ ، وتبقيَّةُ للبعضِ ، فإنَّ الركعتين الباقيتين ليست بعضُ الأربعِ ، بل هي عبادةٌ أُخرى ؛ وإلَّا فلو كانت بعضاً منها ، لكان من صلَّى الصبحَ أربعَ ركعاتٍ آتياً بالواجبِ وزيادة ، كما لو أوجب عليه التصدُّقَ بدرهمٍ ، فتصدَّقَ بدرهمين . وإن سلَّمنا أنَّ وجوبَ الركعتين باقٍ بحاله ، غير أنَّها كانت قبلَ نسخِ الركعتين لا تجزئ ؛ وقد ارتفع ذلك بنسخِ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزئ ؛ وكان يجبُ تأخيرُ التشهُدِ إلى ما بعد الأربعِ ، وقد ارتفع ذلك ، وهو عينُ النسخِ . وعلى هذا يكون الحكمُ فيما إذا نسخَ شرطَ العبادة ، فإنَّها كانت قبلَ النسخِ لا تجزئ ، وقد ارتفع ذلك بنسخِ الشرطِ

والجوابُ : قولهم إنَّ نسخَ الركعتين نسخٌ لوجوبِ أصلِ العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوبِ الركعتين قولهم الركعتان عبادةٌ أُخرى غيرُ العبادةِ الأولى ، إن أرادوا

بالغيرية أنها بعض منها، والبعض غير الكل، فمسلم، ولكن لا يكون نسخاً للركعتين، وإن كان نسخاً لوجوب الكل؛ وإن أرادوا به أنها ليست بعضاً من الأربع، فهو غير مسلم قولهم لو كانت بعضاً من الأربع، لكان من صلى الصبح أربعاً، قد أتى بالواجب وزيادة. قلنا ولو لم تكن بعضاً من الواجب الأول، بل عبادة أخرى، لافتقرت في وجوبها الى ورود أمر يدل على وجوبها، وهو خلاف الإجماع؛ وحيث لم تصح صلاة الصبح عند الإتيان بأربع ركعات فإنما كان لإدخال ما ليس من الصلاة فيها

قولهم إنها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزئ. قلنا: إن أريد به عدم امتثال الأمر والثواب عليها، فذلك مستند الى النفي الأصلي، فرفعه لا يكون نسخاً؛ وإن أريد به وجوب القضاء، فهو نسخ، لكن لا لنفس العبادة

قولهم إنه كان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الأربع ليس كذلك، فإن التشهد بعد الركعتين جائز. نعم غايته أنه لم يكن واجباً وعدم وجوبه فلبقائه على النفي الأصلي، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً على ما عُرِف. نعم لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع، كان ذلك نسخاً

وعلى هذا، فقد عُرِفَ الجوابُ عن قولهم إنَّ العبادةَ كانت
لا تُجزئُ دونَ الطهارةِ، ثم صارت مجزئةً

المسألة العشرون

اتَّفَقَ العلماءُ على جوازِ نسخِ جميعِ التكاليفِ بإعدامِ العقلِ
الذي هو شرطٌ في التكليفِ، وأَنَّهُ يستحيلُ أنْ يُكَلِّفَ اللهُ أحداً
بالنهي عن معرفتهِ إلاَّ على رأى من يُجوزُ التكليفَ بما لا يُطاقُ .
وذلك لأنَّ تكليفهُ بالنهي عن معرفتهِ يستدعي العلمَ بنهيه ،
والعلمُ بنهيه يستدعي العلمَ بذاتهِ ، فإنَّ مَنْ لا يعرفُ الباري تعالى
يُمتنعُ عليه أنْ يكونَ عالماً بنهيه . فإذا تحريمُ معرفتهِ متوقفٌ
على معرفتهِ ، وهو دورٌ ممتنعٌ
وإنَّما الخلافُ في أمرين :

الأوَّلُ أَنَّهُ هل يُتصوَّرُ نسخُ وجوبِ معرفةِ اللهِ تعالى وشكرِ
المنعمِ ونسخِ تحريمِ الكفرِ والظلمِ والكذبِ ، وكذلك كلُّ ما قيل
بوجوبه لحسنه وتحريره لقبحه في ذاته : فذهبتِ المعتزلةُ بناءً على
فاسدِ أصولهم في اعتقادِ الحسنِ والقبحِ الذاتيِّ ورعايةِ الحكمةِ في
أفعالِ اللهِ تعالى ، إلى امتناعِ نسخِ هذهِ الأحكامِ لاعتقادهم أنَّ
المقتضى لوجوبها وتحريرها إنما هو صفاتٌ ذاتيةٌ لا يجوزُ تبديلها

ولا تغييرها؛ ونحن قد أبطنا هذه الأصول، ونبهنا على فسادها
فيما تقدم

الثاني أنه وإن جاز نسخ هذه الأحكام، فبعد أن كلف
الله العبد هل يجوز أن ينسخ عنه جميع التكليف أو لا؟ اختلفوا
فيه نفيًا وإثباتًا واختار الغزالي المنع من ذلك مصيرًا منه إلى أن
المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ والناسخ والدليل المنسوب
عليه. فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه، بل هو باق
بالضرورة، وليس بحق؛ فإننا وإن قلنا بأن النسخ لا يحصل
في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ، فلا يمتنع تحقق
النسخ لجميع التكليف في حقه عند علمه بالنسخ، وإن لم يكن
مكلفًا بمعرفة النسخ

خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول: النصب إذا تعارض وتنافيا إما أن يتعارض من كل وجه
أو من وجه دون وجه: فإن تنافيا من كل وجه، فإما أن يكونا
معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا: فإن
كانا معلومين أو مظنونين، فإما أن يُعلم تأخر أحدهما عن الآخر،
أو اقترانهما، أو لا يُعلم شيء من ذلك: فإن علم تأخر أحدهما

عن الآخر ، فهو ناسخ ، والمتقدم منسوخ ، وذلك قد يُعرفُ إماً
بلفظِ النسخِ والمنسوخِ ، كما لو قال النبيُّ صلى اللهُ عليه وسلم « هذا
ناسخٌ وهذا منسوخٌ » أو أجمعتِ الأمةُ على ذلك ، وإماً بالتاريخِ ؛
وذلك قد يُعلمُ إماً بأن يكونَ في اللفظِ ما يدلُّ على التقدُّمِ
والتأخُّرِ ، كقوله ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « كنتُ نهيتكم عن زيارةِ
القبورِ ، فزوروها » وإماً بإسنادِ الراوي أحدهما إلى شيءٍ متقدِّمٍ ،
كقوله ، كان هذا في السنة الفلانية ، وهذا في السنة الفلانية «
وإحداهما معلومةُ التقدُّمِ على الأخرى هذا كله إذا كان سندُ
الناسخِ والمنسوخِ مستويًا

وليس من الطرقِ الصحيحةِ في معرفةِ النسخِ أن يقول الصَّحابيُّ
« كان الحكمُ كذا ، ثمَّ نسخَ » فَإِنَّهُ زُبَّانٌ قال ذلك عن اجتهادٍ ،
ولا أن يقول في أحدِ المتواترين إِنَّهُ كان قبلَ الآخرِ ، لأنَّهُ يتضمَّنُ
نسخَ المتواترِ بقولِ الواحدِ ، ولا يلزمُ ثبوتِ نسبِ الولدِ من
صاحبِ الفرائضِ ضمناً من قبولِ قولِ القابلةِ في الولدِ إِنَّهُ من إحدى
المرأتينِ ، وأنَّ النسبَ لا يثبتُ بقولها ابتداءً ، مثل ذلك ههنا ،
كما قاله القاضي عبدُ الجبارِ ، فَإِنَّ غايةَ ذلك الجوازُ ، ولا يلزمُ منه
الوقوعُ ، ولا أن يكونَ أحدهما مثبتاً في المصحفِ بعدَ الآخرِ ،
لأنَّهُ ليسَ ترتيبُ الآياتِ في المصحفِ على ترتيبها في النزولِ ،

ولا أن يكون راوى أحدهما من أحداث الصحابة ، لأنه قد يُنقل
عمن تقدمت صحبته . وإن روى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ،
من غير واسطة ، فلجواز أن تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة ،
ولا أن يكون إسلام أحد الراويين بعد إسلام الآخر ، لما
ذكرناه في رواية الحدث ، ولا أن يكون أحد الراويين متجدد
الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوى الآخر ، لجواز سماعه ممن تقدمت
صحبته ، ولا أن يكون أحد النصيب على وفق قضية العقل
والبراءة الأصلية ، والآخر على خلافه ، فإنه ليس تقدم الموافق
لذلك أولى من المخالف

وأما إن علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما ، فعندى أن
ذلك غير متصور الوقوع ، وإن جوزة قوم ؛ وبتقدير وقوعه ،
فالواجب إما الوفاء عن العمل بأحدهما ، أو التخيير بينهما إن
أمكن . وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شيء من ذلك
وأما إن كان أحدهما معلوماً ، والآخر مظنوناً ، فالعمل
بالمعلوم واجب ، سواء تقدم أو تأخر أو جهل الحال في ذلك
لكنه إن كان متأخراً عن المظنون كان ناسخاً ، وإلا كان مع
وجوب العمل به غير ناسخ
هذا كله فيما إذا تنافيا من كل وجه وأما إن تنافيا من وجه

دون وجهه، بأن يكون كلُّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخر من وجهِ
دون وجهه، كما في قوله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « من بدل دينه
فاقتلوه » فَإِنَّهُ خَاصٌّ بِالْمَبْدَلِ، وَعَامٌّ فِي النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ، وَقَوْلُهُ
« نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسْوَانِ » فَإِنَّهُ خَاصٌّ فِي النِّسَاءِ، وَعَامٌّ بِالنِّسْبَةِ
إِلَى الْمَبْدَلِ، فَالْحُكْمُ فِيهِمَا كَمَا لَوْ تَنَافَا مِنْ كُلِّ وَجْهِ، فَعَمَلُكَ
بِالاعتبارِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ

الأصل الخامس

في القياس

ويشتملُ على مقدِّمةٍ وخمسةِ أبوابٍ
أما المقدِّمةُ ففي تحقيقِ معنى القياسِ وبيانِ أركانهِ
أما القياسُ فهو في اللغةِ عبارةٌ عن التقديرِ، ومنه يُقالُ :
قَسْتُ الأَرْضَ بالقِصْبَةِ، وقَسْتُ الثوبَ بالذراعِ، أي قدرتهُ بذلك؛
وهو يستدعي أمرين يُضَافُ أحدهما إلى الآخرِ بالمساواةِ، فهو
نسبةٌ وأضافةٌ بين شيئين، ولهذا يُقالُ : فلانٌ يُقاسُ بفلانٍ، ولا
يُقاسُ بفلانٍ أي يُساويه، ولا يُساويه
وأما في اصطلاحِ الأصوليين فهو مُنقسمٌ إلى قياسِ العكسِ،
وقياسِ الطرادِ

أما قياس العكس، فعبارة عن تحصيل تقيض حكم معلوم ما في غيره، لاقتراقهما في علّة الحكم، وذلك كما لو قيل: لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف، لما كان شرطاً له عند نذره أن يعتكف صائماً، كالصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطه إذا نذر أن يعتكف مصلياً؛ فالأصل هو الصلاة، والفرع هو الصوم، وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف، والثابت في الصوم تقيضه، وهو أنه شرط في الاعتكاف، وقد اقرقا في العلّة، لأن العلّة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً في الإعتكاف أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذر، وهذه العلّة غير موجودة في الصوم، لأنه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعاً

وأما قياس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضية، لا بدّ من الإشارة إليها وإلى إبطالها، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار فيه

فمنها قول بعضهم إنه عبارة عن إصابة الحق، وهو منتقض بإصابة الحق بالنص والإجماع؛ فإنه على ما قيل وليس بقياس؛ كيف وإن إصابة الحق فرع للقياس وحكم له؛ وحكم القياس لا يكون هو القياس

ومنها قولُ بعضهم إنَّه بذلُ الجهدِ في استخراجِ الحقِّ ، وهو أيضاً باطلٌ بما أبطلنا به الحدَّ الذي قبله ؛ كيف وإنَّ بذلُ الجهدِ إنَّما هو مُنبئٌ عن حالِ القائسِ ، لا عن نفسِ القياسِ . وقد قيلَ في إبطاله إنَّه غيرُ منعكسٍ لوجودِ المحدودِ ، دونَ الحدِّ ، وذلك أنَّ من رأى حكماً منصوباً عليه وعلى علته ، وكانت علةُ مما يشهدُ الحسُّ بها في الفرعِ ، فإنَّ ذلك مقتضى تعديهِ الحكمِ من الأصلِ إلى الفرعِ بطريقِ القياسِ ؛ وإنَّ لم يُوجدَ فيه بذلُ جهدٍ في استخراجِ الحقِّ فقد وُجدَ المحدودُ دونَ حدِّه ، وليس بحقِّ ، فإنَّه ، وإنَّ لم يباحقِ المكافِ بذلُ جهدٍ في معرفةِ الحكمِ وعلته ، لكونِهِما منصوبين ، ولا في معرفةِ وجودِ العلةِ في الفرعِ لكونِها محسنةً فيه ، فلا بُدَّ من الاجتهادِ في معرفةِ صحَّةِ النصِّ إنَّ كانَ آحاداً ؛ وإنَّ كانَ متواتراً ، ولا بُدَّ من البحثِ عن كونهِ منسوخاً أم لا ؛ وإنَّ لم يكنِ منسوخاً ، فلا بُدَّ من النظرِ في الأصلِ هل للعلةِ فيه معارضٌ أو لا وأنَّ لم يكنِ لها معارضٌ في الأصلِ فلا بُدَّ من النظرِ في الفرعِ هل وُجدَ فيه مانعٌ أو فاتَ شرطٌ أو لا ؛ ثمَّ وإنَّ قُدِّرَ انتفاءُ الاجتهادِ مُطلقاً في الصورةِ المفروضةِ ، فلا نُسَلِّمُ تحققَ القياسِ فيها ، بل الحكمُ إنَّما يثبتُ في الفرعِ على هذا التقديرِ بالاستدلالِ ، لا بالقياسِ ، على ما يأتي تحقيقه

ومنها قولُ بعضهم إِنَّ القياسَ هو التشبيهُ ، ويلزمُ عليه أن يكونَ تشبيهُ أحدِ الشئين بالآخرِ ، في المقدارِ ، وفي بعضِ صفاتِ الكيفياتِ كالألوانِ والطعومِ ونحوها قياساً شرعياً ، إذ الكلامُ إنما هو في حدِّ القياسِ في اصطلاحِ المشرعين ، وليس كذلك

ومنها قولُ بعضهم : القياسُ هو الدليلُ الموصِلُ إلى الحقِّ ؛ وهو باطلٌ بالنصِّ والإجماعِ

ومنها من قال : هو العلمُ الواقعُ بالمعلومِ عن نظرٍ ؛ وهو أيضاً باطلٌ بالعلمِ الحاصلِ بالنظرِ في دلالةِ النصِّ والإجماعِ ، كيف وإنَّ العلمَ غيرُ حاصلٍ من القياسِ ، فإنَّهُ لا يُفيدُ غيرَ الظنِّ ، وإن كان حاصلًا منه ، فهو ثمرةُ القياسِ ، فلا يكونُ هو القياسُ وقال أبو هاشمٍ إِنَّه عبارةٌ عن حملِ الشيءِ على غيره واجراءِ حكمه عليه وهو باطلٌ من وجهين : الأولُ أنه غيرُ جامعٍ لأنه يخرجُ منه القياسُ الذي فرعه معدومٌ ممتنعٌ لذاته فإنه ليس بشيءٍ الثاني أن حملِ الشيءِ على غيره واجراءِ حكمه عليه قد يكونُ من غيرِ جامعٍ ، فلا يكونُ قياساً ، وإن كان بجامعٍ ، فيكونُ قياساً ، وليس في لفظه ما يدلُّ على الجامعِ ، فكانَ لفظه عاماً للقياسِ ، ولما ليس بقياس

وقال القاضي عبد الجبار: إنَّه حملُ الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبهة، وهو باطل بما أبطلنا به حدَّ أبي هاشم في الوجه الأوَّل

وقال أبو الحسين البصرى: القياسُ تحصيلُ حكمِ الأصل في الفرعِ لاشتباههما في علَّةِ الحكمِ عند المجتهد؛ وقد أوردَ على نفسه في ذلك إشكالاً وأجاب عنه. أمَّا الإشكالُ فهو أنَّ الفقهاء يسمونَ قياسَ العكسِ قياساً، وليس هو تحصيلُ حكمِ الأصل في الفرعِ لاشتباههما في علَّةِ الحكمِ، بل هو تحصيلُ نقيضِ حكمِ الشيء في غيره لاقترافهما في علَّةِ الحكمِ، كما سبق تحقيقه وأما الجوابُ فحاصله أن تسميةَ قياسِ العكسِ قياساً إنما كان بطريقِ المجازِ لفواتِ خاصيةِ القياسِ فيه، وهو إلحاقُ الفرعِ بالأصل في حكمه، لما بينهما من المشابهة. ويمكنُ أن يُقالَ في جوابه أيضاً إنَّه وإن كان قياسُ العكسِ قياساً حقيقةً، غير أنَّ اسمَ القياسِ مشتركٌ بين قياسِ الطردِ وقياسِ العكسِ، فتحديدُ أحدهما بخاصيته لا ينتقضُ بالمسمى الآخرِ المخالفِ له في خاصيته، وإن كان مسمى باسمه. ولهذا، فإنَّه لو حدَّت العينُ بحدِّ يخصِّها لا ينتقضُ بالعينِ الجاريةِ المخالفةِ لها في حدِّها، وإن اشتركا في الاسمِ. والمحدودُ ههنا إنما هو قياسُ الطردِ المخالفُ

في حقيقته لقياس العكس ، غير أن ما ذكره من الحدّ مدخولٌ
من وجهين

الأوّل أنّ قوله تحصيلُ حكمِ الأصلِ في الفرعِ مُشعرٌ بتحصيلِ
عينِ حكمِ الأصلِ في الفرعِ ، وهو ممتنعٌ ، فكان من حقّه أن
يقولَ : مثل حكمِ الأصلِ في الفرعِ

الثاني أنّ تحصيلَ حكمِ الأصلِ في الفرعِ هو حكمُ الفرعِ
ونتيجة القياس ، ونتيجة الشيء لا تكونُ هي نفس ذلك الشيء ،
فكان الأولى أن يقولَ : القياسُ هو اشتباهُ الفرعِ والأصلِ في
علّةِ حكمِ الأصلِ في نظرِ المجتهدِ على وجهِ يستلزمُ تحصيلَ الحكمِ
في الفرعِ

وقال القاضي أبو بكر : القياسُ حملُ معلومٍ على معلومٍ في
إثباتِ حكمٍ لهما ، أو نفيه عنهما ؛ بأمرٍ جامعٍ بينهما ؛ وقد وافقه
عليه أكثرُ أصحابنا ، وهو مشتملٌ على خمسةِ قيودٍ :

الأوّل قوله : حملُ معلومٍ على معلومٍ

الثاني قوله : في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما

الثالث قوله : بناءً على جامعٍ بينهما

الرابع قوله : من إثباتِ حكمٍ أو صفةٍ لهما

الخامس قوله : أو نفيه عنهما

أما القيدُ الأوَّلُ فيستدعي بيانَ معنى الحملِ ، وبيانَ فائدةِ إطلاقِ لفظِ المعلومِ ، وفائدةِ حملِ المعلومِ على المعلومِ . أما الحملُ فمعناه مشاركةُ أحدِ المعلومينِ للآخر في حكمه ، وإنَّما أُطلقَ لفظُ المعلومِ ، لأنَّه ربَّما كانت صورةُ المحمولِ والمحمولِ عليه عديمةً ، وربما كانت وجوديةً ، فلفظُ المعلومِ يكونُ شاملاً لهما ، فإنَّه لو أُطلقَ لفظُ الموجودِ ، لخرجَ منه المعدومُ ، ولو أُطلقَ لفظُ الشيءِ لاختصَّ أيضاً بالموجودِ على رأى أهلِ الحقِّ ؛ ولو قال : حملُ فرعٍ على أصلٍ ، ربَّما أوهم اختصاصه بالموجودِ من جهة أنَّ وصفَ أحدهما بكونه فرعاً ، والآخر بكونه أصلاً ، قد يُظنُّ أنَّه صفةٌ وجوديةٌ ، والصفاتُ الوجوديةُ لا تكونُ صفةً للمعدومِ ، وإنَّ لم يكنْ حقاً ؛ فكان استعمالُ لفظِ المعلومِ أجمعَ وأمنعَ وأبعدَ عن الوهمِ الفاسدِ ؛ وإنَّما قال : حملُ معلومٍ على معلومٍ ، لأنَّ القياسَ يستدعي المقايسةَ ، وذلك لا يكونُ إلاَّ بينَ شيئينِ ، ولأنَّه لولاهُ لكانَ إثباتُ الحكمِ أو نفيه في الفرعِ غيرَ مستفادٍ من القياسِ ، أو كان معللاً بعلَّةٍ غيرِ معتبرةٍ ، فيكونُ بمجردِ الرأى ، والتحكُّمِ ، وهو ممنوعٌ

وأما القيدُ الثاني فإنَّما ذكره ، لأنَّ حملَ الفرعِ على الأصلِ قد بانَ أنَّ معناه التَّشريكُ في الحكمِ ، وحكمِ الأصلِ ، وهو

المحمول عليه قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفيًا، وكانت عبارته
بذلك أجمع للنفي والإثبات

وأما القيد الثالث فإنما ذكره لأن القياس لا يتم إلا بالجامع
بين الأصل والفرع، وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه
من غير دليل، وهو ممتنع

وأما القيد الرابع، فإنما ذكره، لأن الجامع بين الأصل
والفرع قد يكون تارة حكمًا شرعيًا، كما لو قال في تحريم بيع
الكلب؛ نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير؛ وقد يكون وصفًا
حقيقيًا، كما لو قال في النبيذ، مسكر فكان حرامًا كالخمر

وأما القيد الخامس، فإنما ذكره لأن الجامع من الحكم
أو الصفة قد يكون إثباتًا كما ذكرناه من المثاليين، وقد يكون
نفيًا، أما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس إذا غسل
بالخاء، غير طاهر، فلا تصح الصلاة فيه، كما لو غسله بالابن والمرق؛
وأما في الصفة، فكما لو قال في الصبي، غير عاقل، فلا يكاف
كالمجنون

وقد أورد عليه تشكيكات لا بد من ذكرها والإشارة إلى دفعها
الاشكال الأول أن القول بحمل المعلوم على المعلوم إما أن
يراد به إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، أو شيء آخر: فإن

كان الأوّل ، فالقولُ ثانياً في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما يكونُ تكراراً من غير فائدة . وإن كان الثاني فلا بُدَّ من بيانه ؛ كيف وإنّه بتقدير أن يُرادَ به شيءٌ آخرُ ، فلا يجوزُ ذكره في تعريفِ القياس ، لأنَّ ماهيةَ القياسِ تتمُّ بإثباتِ مثلِ حكمٍ أحدِ المعلومينِ للآخرِ بأمرِ جامعٍ ، فكان ذكرُ ذلك الشيءِ زائداً عما يحتاج إليه الثاني أنَّ قوله في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما مُشعرٌ بأنَّ الحكمَ في الأصلِ والفرعِ مُثبتٌ بالقياسِ ، وهو محالٌ من جهةِ أنَّ القياسَ فرعٌ على ثبوتِ الحكمِ في الأصلِ ؛ فلو كان ثبوتُ الحكمِ في الأصلِ فرعاً على القياسِ كان دوراً

الثالث أنَّه كما يثبتُ الحكمُ بالقياسِ ، فقد ثبتتِ الصفةُ أيضاً بالقياسِ ، كقولنا في الباري تعالى (عَالِمٌ) فكان له علمٌ كالشاهدِ . فالقياسُ أعمُّ من القياسِ الشرعيِّ والعقليِّ . وعند ذلك إما أن تكون الصفةُ مندرجةً في الحكمِ ، أو لا تكون : فإن كان الأوّل كان القولُ بأمرِ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما تكراراً ، لكونِ الصفةِ أحدَ أقسامِ الحكمِ . وإن كان الثاني ، كان التعريفُ ناقصاً

الرابع أنَّ المعتبرَ في ماهيةِ القياسِ ، الجامعُ من حيث هو جامعٌ ، لا أقسامُ الجامعِ ، وذلك إنَّ ماهيةَ القياسِ قد تنفكُ

عن كل واحد من أقسامه بعينه ، وما تنفك عنه الماهية لا يكون
داخلاً في حدّها ، وأيضاً فإنّه لو وجب في ذكر ماهية القياس
ذكر أقسام الجامع ، فالحكم والصفة الجامعة أيضاً كل واحد
منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى ، فكان يجب
استقصاؤها في الذكر ، وإلا كان الحد ناقصاً ، وهو محال
الخامس ان كلمة (أو) للترديد والشك ، والتحديد إنما هو

للتعيين ، والترديد ينافي التعيين

السادس أن القياس الفاسد قياس ، وهو غير داخل في
هذا الحد ، وذلك لأنّ هذا القائل قد اعتبر في حده حصول
الجامع ، ومهما حصل الجامع كان صحيحاً ، فالفاسد الذي لم يحصل
الجامع فيه في نفس الأمر ، لا يكون داخلياً فيه ، فكان يجب
أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد ، فإنّه يعم القياس الفاسد
الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر

والجواب عن الإشكال الأوّل أن المراد بجعل المعلوم على
المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً . وقوله
بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكرها بفاصل
ذلك الحكم وأقسامه ، وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم
الحكم ، فذكرها ثانياً لا يكون تكراراً

وعن الثاني ، وإن كان هو أقوى الإشكالات الواردة ههنا
أن يقال: لا نُسلمُ أن قول القائل (حمل معلوم على معلوم في إثبات
حكمٍ لهما أو نفيه عنهما) مُشعرٌ بإثبات حكم الأصل بالقياس ، حتى
يلزم منه الدور ، لأن القياس ، على ما علم ، مُركَّبٌ من الأصل
والفرع ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع ،
والحكم في الأصل غيرُ مستندٍ في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع
هذه الأمور ، إذ هو غيرُ متوقِّفٍ على الفرع ، ولا على نفيه ،
وإنما هو متوقِّفٌ في ثبوته على الوصف الجامع ، وهو العلةُ حيثُ
إنَّ الشرعَ لم يُثبت الحكم في الأصل إلا بناءً عليه ؛ ولهذا
قال الحادُّ في هذه (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع
بينهما) والوصف الجامع ركنُ القياس ، وليس هو نفس القياس ،
فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس ، بل بالعلَّة ؛
ولست هي نفس القياس ، وإنَّما الثابت والمنفى بالقياس إنما
هو حكم الفرع لا غير

وعن الثالث من وجهين : الأولُ أنَّه مبنيٌّ على تصوُّر القياس ،
في غير الشرعيات ، وهو غيرُ مُسلم ، على ما يأتي بيانه ؛ وما
ذكره من المثال ، فقد أبطنا صحَّة القياس فيه في « أفكار
الأفكار » . الثاني وإن سلَّمنا تصوُّر القياس في غير الشرعيات ،

غير أن الكلام إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع ، وذلك لا يكون إلا فيما كان حكم الأصل فيه شرعياً ، والصفة ليست حكماً شرعياً ، فلا تكون مندرجة فيه . وعلى هذا ، فنخرج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره .

وعن الرابع أنه ، وإن كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس ، فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه ، حتى يقال بقصور التعريف بل المبالغة في الكشف والإيضاح بذكر الأقسام ؛ وذلك مما لا يخل بالحد ، ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي أقسام الحكم والصفة ؛ لعدم وجوبه .

وعن الخامس أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه التردد بحرف (أو) ، فقد بان التحديد والتعريف غير متوقف عليه ، وإنما ذكر لزيادة البيان والإيضاح ، فلا يكون ذلك مانعا من تعريف المحدود ؛ كيف وإنه لا معنى للترديد سوى بيان صحة اتقسام الحكم والجامع الى ما قيد ، وصحة الاتقسام من الصفات اللازمة التي لا ترد فيهما

وعن السادس أن المطلوب إنما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي، والفاقد ليس من هذا القبيل؛ فخروجه عن الحد لا يكون مبطلًا له، لكنه يرد عليه إشكالٌ مُشكلٌ لا محيص عنه، وهو أن الحكم في الفرع نفيًا وإثباتًا متفرعٌ على القياس إجماعًا، وليس هو ركنًا في القياس، لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنًا في الدليل؛ لما فيه من الدور الممتنع؛ وعند ذلك فيلزم من أخذ إثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنًا في القياس، وهو دورٌ ممتنع. وقد أخذهُ في حد القياس حيث قال (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) إشارةً إلى الفرع والأصل والمختار في حد القياس أن يقال إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالعرض عريّة عمّا يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم

وإذا عُرِفَ معنى القياس، فهو يشتمل على أربعة أركان:

الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع

أما الأصل فقد يُطلق على أمرين: الأول ما بُني عليه غيره،

كقولنا: إن معرفة الله أصلٌ في معرفة رسالة الرسول، من

حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل. الثاني ما عرف

بنفسه من غير افتقارٍ إلى غيره ، وإن لم يكن عليه غيره ، وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين ، فإنه أصل ، وإن لم يكن عليه غيره

وعلى هذا ، اختلف العلماء في الأصل في القياس ، وذلك كما إذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ، عليه السلام « حرمت الحمره لعينها » في تحريم الشراب ، هل الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم الثابت في الخمر ، وهو التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة في الخمر ، وهي الشدة المطربة ليست هي الأصل

فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر ، لأنه الذي بُني عليه التحريم ، والأصل ما بُني عليه وقالت الفقهاء : الأصل إنما هو الخمر الثابتة حرمة ، لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه . وهذا إنما يتحقق في نفس الخمر

وقال بعضهم : الأصل إنما هو الحكم الثابت في الخمر ، لأن الأصل ما انبنى عليه غيره ، وكان العلم به موصولاً إلى العلم بغيره أو الظن . وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر ، فكان هو الأصل

قالوا: وليس الأصل هو النص، لأن النص هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصوّر العلم بالحكم في الخبر دون النص، كان القياس ممكناً، ولأنه لو كان النص هو الأصل، لكونه طريقاً إلى معرفة الحكم، لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى، لكونه طريقاً إلى معرفة النص، وليس كذلك بالاتفاق

وليس الأصل أيضاً هو الخبر، لأنه يعلم الخبر، ولا يعلم أن الحرمة جارية فيه، ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم، فكان هو الأصل

واعلم أن النزاع في هذه المسألة لفظي، وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل ما يبنى عليه غيره فالحكم أمكن أن يكون أصلاً لبناء الحكم في الفرع عليه، على ما تقرّر. وإذا كان الحكم في الخبر أصلاً، فالنص الذي به معرفة الحكم يكون أصلاً للأصل. وعلى هذا، أي طريق عرف به حكم الخبر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلاً؛ وكذلك الخبر، فإنه إذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة، فهو أيضاً أصل للأصل، فكان أصلاً. والأشبه أن يكون الأصل هو المحل، على ما قاله الفقهاء، لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس؛ فإن

المحلّ غيرُ مفتقرٍ إلى النصِّ ولا إلى الحكمِ
وأما الفرعُ ، فهل هو نفسُ الحكمِ المتنازع فيه أو محله ؟
اختلفوا فيه : فن قال بأنَّ الأصل هو الحكم في الخمر ، قال الفرعُ
هو الحكم في النبيذ . ومن قال بأنَّ الأصل هو المحل ، قال الفرعُ
هو المحل ، وهو النبيذُ ، وإن كان الأولى أن يكون الفرعُ هو
الحكم المتفرع على القياس ؛ والمحل أصل الحكم المتفرع على
القياس ، فتسمية الخمر أصلاً أولى من تسمية النبيذ فرعاً ، من
حيث إنَّ الخمر أصلٌ للتحريم الذي هو الأصلُ ، بخلاف النبيذ
فإنَّهُ أصلٌ للفرع ، لا إنَّهُ فرعٌ له

وأما الوصفُ الجامعُ فهو فرعٌ في الحكم لكونه مستنبطاً
من محلِّ حكم المنصوص عليه ، فهو تبعٌ للنصِّ والحكم ومحلّه ،
وهو أصلٌ في الفرع ، لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ
مبنياً عليه . وتسمية الوصف الجامع في الفرع أصلاً ، أولى من
تسمية النصِّ في الخمر والتحريم ومحلّه أصلاً ، للاختلاف في ذلك
والاتفاق على كون الوصف في ذلك أصلاً

وإذا عُرِف معنى القياس وأركانُه ، فلنشرع في بيان أبوابه :

الباب الأول

في شرائط القياس

ويشتمل على مقدمة وأقسام

أما المقدمة ، فاعلم أن القياس ، على ما سبق تعريفه ،
يستدعي أركاناً لا يتم دونها ، وثمرة هي نتيجته ؛ فأما الأركان ،
فهي أربعة : الفرع المسمى بصورة محل النزاع ، وهي الواقعة
التي يقصد تعدية حكمها إلى الفرع ، والحكم الشرعي الخاص
بالأصل ؛ والعلّة الجامعة بين الأصل والفرع . وأما ثمرته فحكم
الفرع ، فإنه إذا تمّ القياسُ أنتج حكم الفرع ، وليس حكم
الفرع من أركان القياس ، إذ الحكم في الفرع متوقف على
صحة القياس ، فلو كان ركناً منه ، لتوقف على نفسه ، وهو محال
وعلى هذا ، فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه
الأركان ، فمنها ما يعود إلى الأصل ، ومنها ما يعود إلى الفرع :
وما يعود إلى الأصل فمنها ما يعود إلى حكمه ؛ ومنها ما يعود إلى
علته . فلترسم في كل واحدٍ منهما قسماً

الفقه الإسلامي

في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرط الأول - أن يكون حكماً شرعياً، لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نقياً وإثباتاً. فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعياً، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلًا، كيف وإنه إذا كان قضية لغوية فقد يبتاع جريان القياس فيه، في اللغات

الشرط الثاني - أن يكون ثابتاً غير منسوخ، حتى يمكن بناء الفرع عليه؛ وإلا فتقدير أن لا يكون ثابتاً، فلا ينتفع به ناظرٌ ولا مناظرٌ، لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بناءً على الوصف الجامع؛ وذلك متوقفٌ على اعتبار الشارع له. فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع، فلا يكون معتبراً

الشرط الثالث - أن يكون دليلٌ ثبوته شرعياً، لأن ما لا يكون دليلاً شرعياً لا يكون حكماً شرعياً

الشرط الرابع - أن لا يكون حكم الأصل متفرعاً عن

أصل آخر، وهذا ما ذهب إليه أكثر أصحابنا والكرخي،
خلافًا للحنابلة وأبي عبد الله البصرى، وذلك لأن العلة الجامعة
بينه وبين أصله إما أن تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه،
أو هي غيرها: فإن كان الأوّل، فالأصل الذى به الشهادة
بالاعتبار إنما هو الأصل الأخير، لا الأصل الأوّل، فليقع الردُّ
إليه، وإلا فهو تطويلٌ من غير فائدة، وذلك كما لو قال الشافعى
مثلاً فى السفرجل مطعومٌ، فجرى فيه الربا، قياساً على التفاح،
ثمّ قاس التفاح فى تحريم الربا على البرّ بواسطة الطعم أيضاً.
وإن كان الثانى، وهو أن تكون العلة فى القياسين مختلفةً، فلا
تخلو إما أن تكون العلة التى عدّى بها الحكم من الأصل
الممنوع حكماً إلى فرعه مؤثّرة؛ أى ثابتةً بنصّ أو إجماع أو
مستنبطةً منه: فإن كان الأوّل، فقد أمكن إثبات الحكم فى
الفرع الأوّل بالعلة المؤثّرة؛ ولم يبق للقياس على الأصل الممنوع
حكمه وقياسه على الأصل الأخير حاجةً، بل هو تطويلٌ غير
مفيد. وإن كان الثانى، وذلك كما لو قال الشافعى فى مسألة
فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ فى البيع، فيثبت به
الفسخ فى النكاح، قياساً على الرّق والقرن، ثمّ قاس الرّق والقرن
عند توجيه منعه على الجبّ والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع

به ، فلا يصحُّ القياسُ فيه ، وذلك لأنَّ الحكمَ في الفرع المتنازع فيه أولاً إنما يثبتُ بما ثبت به حكمُ أصله ؛ فإذا كان حكمُ أصله ثابتاً بعلَّةٍ أُخرى ، وهى ما استنبطت من الأصل الآخر ، فيمتنعُ تعديةُ الحكمِ بغيرها ، لأنَّ غيرَها لم يثبت اعتبارُ الشارع له ضرورةً أنَّ الحكمَ الثابت معه ثابتٌ بغيره بالاتِّفاق ؛ فلو ثبت الحكمُ به في الفرع الأوَّل مع عدمِ اعتباره ، كان ذلك إثباتاً للحكمِ بالمعنى المرسل الخلى عن الاعتبار ، وذلك ممتنعٌ . وعلى هذا ، فإنَّ قلنا يجوزُ تعليلُ الحكمِ الواحدِ بعلتين مع كونه ممتنعاً ، كما يأتى تقريرُهُ ، فهو ممتنعٌ ههنا ، حيث إنَّا قطعنا بأنَّ العلةَ المستنبطة من الأصل الممنوع مما لم يلتفت إليها الشارعُ في إثباتِ الحكمِ في أصلها للاتِّفاق على ثبوته بغيرها . والجمعُ بين العللِ إنما يكونُ حيث يُمكنُ الظنُّ باعتبارِ الشارع لها من إثباتِ الحكمِ على وفقها . هذا كله إن كان حكمُ الأصلِ مقولاً به من جهةِ المستدلِّ ، ممنوعاً من جهةِ المعارضِ ؛ وأما إن كان مقولاً به من جهةِ المعارضِ ، ممنوعاً من جهةِ المستدلِّ ، وذلك كما لو قالَ الحنفىُّ فى مسألةٍ تعيينِ النيةِ عندما إذا نوى النفلِ أتى بما أمر به ، فوجبَ أن يصحَّ ، كما إذا كان عليه فريضةُ الحج ، ونوى النفلَ ، فإنَّ الحكمَ فى الأصلِ ممَّا لا يقولُ به

الحنفي، بل الشافعي، فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه،
لأنه إما أن يذكر ذلك في معرض التقرير لما أخذ من هو مُنتمٍ
إليه، أو في معرض الإلزام للخصم: فإن كان الأول فهو ممتنع،
لأنه إنما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً لأمامه بإثباته للحكم
على وفقه، وبالقياس على الأصل الذي لا يقول به إمامه لا يعرف
ذلك. وإن كان الثاني، وذلك بأن يقول هذا هو عندك علّة
الحكم في الأصل المقيس عليه، وهو موجود في محل النزاع،
فيلزمك الاعتراف بحكمه؛ وإلا فيلزم منه إبطال المعنى وانتقاضه
لتخلف الحكم عنه من غير معارض، ويلزم من إبطال التعليل به
امتناع إثبات الحكم به في الأصل، فهو أيضاً ممتنع، لوجهين:
الأول أن للمعارض أن يقول: الحكم في الأصل لم يكن عندي
ثابتاً على هذا الوصف، بل بناءً على غيره، ويجب تصديقه فيه،
لكونه عدلاً، والظاهر من حاله الصدق؛ وهو أعرف بما أخذ
مذهبه. الثاني أنه، وإن كان الحكم في الأصل معللاً بالوصف
المذكور، غير أن حاصل الإلزام يرجع إلى إلزام المعارض
بالتخطئة في الفرع بإثبات خلاف حكمه، ضرورة تصويبه في
اعتقاد كون الوصف الجامع علّة للحكم في الأصل المقيس عليه
وهو غير لازم، إذ ليس تخطئته في الفرع ضرورة تصويبه في
الاحكام ج ٣ (٣٦)

تعليلاً لحكم الأصل بالوصف المذكور، أولى من تخطئته في تعليق
حكم الأصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم الفرع
الشرط الخامس - أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به

عن سنن القياس؛ والمعدول به عن سنن القياس على قسمين
الأول ما لا يُعقلُ معناه، وهو على ضربين: إماماً مستثنى من
قاعدة عامة أو مبتدأ به: فالأول كقبول شهادة خزيمة وحده،
فإنه مع كونه غير معقول المعنى، مستثنى من قاعدة الشهادة.
والثاني كأعداد الركعات، وتقدير نصب الزكوات، ومقادير
الحدود، والكفارات، فإنه مع كونه غير معقول المعنى، غير
مستثنى من قاعدة سابقة عامة. وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه
القياس

القسم الثاني ما شرع ابتداءً، ولا نظير له، ولا يجري فيه
القياس لعدم النظر، وسواء كان معقول المعنى، كرخص السفر
والمسح على الخفين لعلّة دفع المشقة، أو هو غير معقول المعنى،
كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه

الشرط السادس - إذا كان حكم الأصل متفقاً عليه، فقد
اختلفوا في كيفية الاتفاق: فمنهم من قال بأنه يكفي أن يكون
ذلك متفقاً عليه بين الفريقين لا غير. ومنهم من قال: لا يكفي

ذلك، بل لا بُدَّ وأن يكون متفقاً عليه بين الأمة، وإلا فإن كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط، فلا يصحُّ القياسُ عليه، وسموه قياساً مركباً

وقبلَ النظرِ في مأخذِ الحجاج، فلا بُدَّ من النظرِ في معنى القياسِ المركَّبِ وأقسامه

أما القياسُ المركَّبُ فهو أن يكون الحكمُ في الأصلِ غيرَ منصوصٍ عليه، ولا يُجمعُ عليه من الأمة، وهو قسمان: الأولُ مركبِ الأصل، والثاني مركبِ الوصف

أما التركيبُ في الأصلِ فهو أن يعين المستدلُّ علةً في الأصلِ المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترضُ فيه علةً أخرى، ويقول: الحكمُ عندي ثابتٌ بهذه العلة؛ وذلك كما إذا قال في مسألة الحرِّ بالعبد مثلاً، عبد فلا يُقتلُ به الحرُّ، كالمكاتب؛ فإنَّ المكاتبَ غيرُ منصوصٍ عليه، ولا يجمع عليه بين الأمة، لاختلافِ الناسِ في وجوبِ القصاصِ على قاتله؛ وإنما هو متفقٌ عليه بين الشافعي وأبي حنيفة؛ وعند ذلك فلا حنفي أن يقول العلةُ في المكاتبِ المتفقِ عليه المانعة من جريانِ القصاصِ فيه عندي إنما هو جهالةُ المستحقِّ من السيِّدِ أو الورثة. فإنَّ سَلِمَ ذلك امتنعتِ التعديةُ إلى الفرعِ نخلو الفرعِ عن العلة؛ وإنَّ أُبطلَ التعليلُ

بها، فأنا أمتنع الحكم في الأصل، لأنه إنما ثبت عندى بهذه
العلّة، وهي مدرك إيجابته، ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه
إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع؛ وعلى كلا التقديرين،
فالقياس يكون ممتنعاً إما لمنع حكم الأصل، وإما لعدم علة الأصل
في الفرع

قال بعض الأصوليين: وإِنَّمَا سُمِّيَ هَذَا النُّوعُ قِيَاساً مُرَكَّباً،
لاختلاف الخصمين في علة الأصل، وليس بحق. وإلّا كان
كل قياس اختلف في علة أصله، وإن كان منصوباً أو متفقاً
عليه بين الأمة، مركباً؛ وليس كذلك. والأشبه أنه إنما سُمِّيَ
بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل
فإنّ المستدل يزعم أنّ العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل،
وهي فرع له؛ والمعارض يزعم أنّ الحكم في الأصل فرع على العلة
وهي المثبتة له، وأنّه لا طريق إلى إيجابته سواها، وأنّها غير
مستنبطة منه، ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند
إبطالها؛ وإِنَّمَا سُمِّيَ مُرَكَّباً لِأَنَّ عِلَّةَ حُكْمِ الْأَصْلِ
وَأَمَّا مُرَكَّبُ الْوَصْفِ فَهُوَ مَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِيهِ فِي وَصْفِ
الْمُسْتَدَلِّ، هَلْ لَهُ وُجُودٌ فِي الْأَصْلِ أَوْ لَا؟ وَذَلِكَ كَمَا لَوْ قَالَ الْمُسْتَدَلُّ
فِي مَسْأَلَةِ تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ بِالنِّكَاحِ، تَعْلِيقٌ، فَلَا يَصِحُّ قَبْلَ النِّكَاحِ،

كما لو قال : زينب التي أتزوجها طالق؛ فللخصم أن يقول : لا تُسلمُ وجودَ التعليق في الأصل ، بل هو تمييزٌ ، فإن ثبت أنه تعليقٌ ، فأنا أمتنعُ الحكمَ وأقول بصحته ، كما في الفرع ، ولا يلزمُني من المنع محذورٌ ، لعدم النصِّ عليه وإجماع الأمة ؛ وإنما سُمِّيَ مركب الوصف ، لأنه خلافٌ في تعيين الوصف الجامع وإذ أتينا على بيان معنى القياس المركب وأقسامه ، فنقول : لا يخلو إما أن يُنظرَ في ذلك إلى الناظر المجتهد ، أو المناظر : فإن كان الأول ، فإن كان له مدركٌ في ثبوت حكم الأصل سوى النصِّ والإجماع ، فالقياسُ صحيحٌ لأنه إذا غلبَ على ظنه صحة القياس فلا يُكابر نفسه فيما أوجبه ظنه ، وإن لم يكن له مدرك سوى النصِّ والإجماع فالقياس مُتَعَدِّرٌ لتَعَدُّرِ إثبات حكم الأصل . وإن كان الثاني ، فالمختارُ بعدَ إبطال ما يُعارضُ به الخصمُ في القسم الأول من التركيب وتحقيق وجود ما يدَّعيه في الأصل في القسم الثاني منه ، وإنما هو التفصيلُ ؛ وهو أن الخصمَ إما أن يكونَ مجتهداً أو مقلداً

فإن كان مجتهداً وظهرَ في نظره إبطالُ المدرك الذي بُنيَ عليه حكمُ الأصل ، فلهُ منعُ حكمِ الأصل . وعندَ ذلك فالقياسُ لا يكونُ منتفعاً به بالنسبة إلى الخصمِ

وإن كان مُقلِّداً فليس له منعُ الحكمِ في الأصلِ وتخطئة
إمامه فيه بناءً على عجزه هو عن تمشية الكلام مع المستدلِّ،
وذلك لاحتمال أن لا يكون ما عينه المعارضُ هو المأخذ في نظر
إمامه؛ وبتقدير أن يكون هو المأخذ في نظرِ إمامه، فلا يلزمُ
من عجز المقلِّد عن تقريره عجزُ إمامه عنه لكونه أكملَ حالاً منه
وأعرفَ بوجه ما ذهب إليه وتقريره

وقد قيل إنَّه وإن كان لا بُدَّ من تخطئة إمامِ المعارضِ إماماً
في حكم الأصلِ أو الفرعِ، فليس للخصمِ تخطئةُ إمامه في حكمِ
الأصلِ دون الفرعِ؛ وليس بحقِّ، فإنَّه كما أنَّه ليس للخصمِ
تخطئةُ إمامه في حكمِ الأصلِ دون الفرعِ، فليس للمستدلِّ تخطئةُ
إمامِ المعارضِ في الفرعِ دون الأصلِ، ولا أولويةً

فإن قيل: بل تخطئته في الفرعِ أولى لوقوع الخلاف فيه بين
إمامِ المستدلِّ وإمامِ المعارضِ، بخلاف حكمِ الأصلِ، فيقال
كما أنَّ الخلافَ واقعٌ في الفرعِ بين الإمامين فانخلاف في الأصلِ
أيضاً واقعٌ بين الأئمةِ، إذ هو غيرُ مُجمَعٍ عليه. وليس موافقةُ
إمامِ المستدلِّ في الفرعِ أولى من موافقةِ المخالفِ في الأصلِ

الشرطُ السابعُ — أن لا يكون الدليلُ الدالُّ على إثباتِ
حكمِ الأصلِ دالًّا على إثباتِ حكمِ الفرعِ، وإلا فليس جعلُ

أحدهما أصلاً للآخرِ أولى من العكس
الشرط الثامن - - اختلف الأصوليون في اشتراط قيام
الدليل على تعليل حكم الأصل وجواز القياس عليه نفيًا وإثباتًا .
والمختارُ أَنَّهُ إِن أُريدَ بالدليل الدالُّ على ذلك أَن يكونَ دليلًا
خاصًّا بذلك الأصلِ من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ ، فهو باطلٌ .
وإِن أُريدَ به أَنَّهُ لا بُدَّ من قيام دليلٍ على ذلك بجهة العموم
والشمول ، فهو حقٌّ : وذلك لأنَّ السُّنَّينَ أَنَّ كلَّ أصلٍ أمكنَ
تعليلُ حكمه فَإِنَّهُ يجبُ تعليله ، وإنَّه يجوزُ القياسُ عليه ، وذلك
لأنَّ مُدركَ كونِ القياسِ حجةً إنما هو إجماعُ الصحابةِ على
ما يأتى . وقد علمنا من تتبُّعِ أحوالهم في مجارى اجتهاداتهم أَنَّهُم
كانوا يقيسون الفرعَ على الأصلِ عند وجودِ ما يُظنُّ كونه علةً
لحكم الأصلِ في الأصلِ فظنَّ وجوده في الفرع وإِن لم يَقم
دليلٌ خاصٌّ على وجوب تعليلِ حكم ذلك الأصلِ وجواز القياسِ
عليه ، حتى قال عمرُ لأبي موسى الأشعريّ : « اعرفِ الأشباهِ
والأمثالَ ، ثمَّ قسِ الأمورَ برأيك » ولم يفصلْ
وكذلك اختلفوا في قوله « أنت على حرامٍ » حتى قاسه بعضهم
على الطلاقِ ، وبعضهم على الظهارِ ، وبعضهم على اليمينِ . ولم يُنقلْ نصٌّ
خاصٌّ ولا إجماعٌ ، على القياسِ على تلك الأصولِ ولا على جوازِ تعليلها

القسم الثاني

في شروط علتها الاصل

وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العريضة عن الاضطراب . وسواء كان الوصف معقولاً ، كالرضى والسخط ؛ أم محسناً ، كالقتل والسرقة ؛ أم عرفياً كالحسن والتبجح . وسواء كان موجوداً في محل الحكم كما ذكر من الأمثلة أم ملازماً له غير موجود فيه ، كتحریم نكاح الأمة لعدة رقب الولد ؛ لكن اختلفوا في شروطه . فلنفرض في كل واحد منها مسألة

المسألة الاولى

ذهب الأكثرون إلى أن شرط علة الاصل أن لا يكون محل حكم الاصل ولا جزءاً من محله . وذهب آخرون إلى جوازه والمختار إنما هو التفصيل ، وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء ؛ وذلك لأن الكلام إنما هو واقع في علة اصل القياس فلو كانت العلة فيه هي محل حكم الاصل بخصوصه ، لكانت العلة

قاصرة لاستحالة كون محل حكم الأصل بخصوصه متحققاً في الفرع؛ وإلا كان الأصل والفرع متحداً، وهو محال. نعم إنَّما يمكن ذلك فيما إذا لم تكن علة حكم الأصل متعدية، لأنَّه لا يعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية إلى ذلك الحكم، كاستلزام الأوصاف العامة لمحل الأصل والفرع وأما الجزء، فلا يمتنع التعليل به، لاحتمال عموم الأصل والفرع

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الامارة المجردة والمختاراً أنَّه لا بُدَّ وإن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلا فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه، بل اشارة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع لوجهين:

الأول أنَّه لا فائدة في الامارة، سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه الثاني أنَّ علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عنه، فلو كانت معرفةً لحكم الأصل، لكان متوقفاً عليها، ومتفرعاً عنها، وهو دورٌ ممتنع

المسألة الثالثة

ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط. وجوزة الأقلون. ومنهم من فصل بين العلة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولى دون الثانية، وهذا هو المختار

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة، فلأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية. فإذا كانت الحكمة، وهي المقصود من شرع الحكم، مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها

وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها لثلاثة أوجه:

الأول أنها إذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فلا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه إلا بعسر وحرَج، ودأب الشارع

فيا هذا شأنه على ما ألقناه منه، وإنما هو ردُّ الناس فيه إلى المظانِ
الظاهرةِ الجليَّةِ، دفعاً للعسرِ عن الناسِ والتخبطِ في الأحكامِ.
ولهذا فإنَّا نعلمُ أنَّ الشارعَ إنما قضى بالترخُّصِ في السفرِ، دفعاً
للمشقةِ المضبوطةِ بالسفرِ الطويلِ إلى مقصدٍ مُعيَّنٍ، ولم يُعاقبها
بنفسِ المشقةِ، لما كانت ممَّا يضطربُ ويختلفُ. ولهذا، فإنَّه
لم يُرخصْ للحمالِ المشقوقِ عليه في الحضرِ، وإن ظنَّ أنَّ مشقَّتَهُ
تزيدُ على مشقةِ المسافرِ في كلِّ يومٍ فرسخ، وإن كان في غايةِ
الرفاهيةِ والدعةِ، لما كان ذلك ممَّا يختلفُ ويضطربُ

الثاني أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على صحَّةِ تعليلِ الأحكامِ بالأوصافِ
الظاهرةِ المنضبطةِ المشتملةِ على احتمالِ الحكمِ، كتعليلِ وجوبِ
القصاصِ بالقتلِ العمدِ العدوانِ لحكمةِ الزجرِ أو الجبرِ، وتعليلِ
صحَّةِ البيعِ بالتصرفِ الصادرِ من الأهلِ في المحلِّ لحكمةِ
الانتفاعِ، وتعليلِ تحريمِ شربِ الخمرِ وإيجابِ الحدِّ بهِ لحكمةِ
دفعِ المفسدةِ الناشئةِ منه ونحوه، ولو كان التعليلُ بالحكمةِ الخفيةِ
مما يصحُّ لما احتيجَ إلى التعليلِ بضوابطِ هذهِ الحكمِ والنظرِ
إليها، لعدمِ الحاجةِ إليها، ولما فيه من زيادةِ الحرجِ بالبحثِ
عنِ الحكمةِ، وعن ضابطِها مع الاستغناء بأحدهما

الثالث أنَّ التعليلَ بالحكمةِ المجرَّدةِ إذا كانت خفيةِ

مضطربةً ، مما يُفضي إلى العسر والخرج في حق المكلف
بالبحث عنها والاطلاع عليها؛ والخرج منقح بقوله تعالى «ما جعل
عليكم في الدين من حرج» غير أننا خالفناه في التعليل بالوصف
الظاهر المنضبط ، لكون المشقة فيه أدنى ، فبقينا عاملين بعموم
النص فيما عداه

فإن قيل : ما ذكرتموه في جواز التعليل بالحكمة الظاهرة
المنضبطة فهو فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم في الحكمة ،
فإنها راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ، ودفع المفسد ، والحاجات
مما تخفى وتزيد وتنقص ، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة ؛ وإن
سلمنا إمكان ذلك نادراً ، غير أنه يلزم من التوصل إلى معرفتها
في آحاد الصور لتعيين القليل منها ، نوع عسر وخرج لا يلزم
في التوصل إلى معرفة الضوابط الجلية والمطاف الظاهرة
المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم في الغالب ؛ وذلك مدفوع
بقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج »

وما ذكرتموه في امتناع التعليل بالحكمة الخفية : أما الوجه
الأول ، فالبحت عن الحكمة الخفية ، وإن كان فيه نوع حرج
ومشقة ، غير أنه لا بد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المشتمل
عليها ضرورة أنها علة لكون الوصف علة ؛ ولولا اشتغال

الوصفِ عليها لما كانَ علَّةً للحكمِ وإذا لم يكنْ بُدُّ من معرفتها في جعل الوصفِ علَّةً للحكمِ وقد جعلتْ علَّةً للعلَّةِ أمكنَ أنْ يجعلَ علَّةً للحكمِ من غيرِ حاجةٍ إلى ضابطها . وحيثُ لم تقضِ بالترخُّصِ في حقِّ الجمالِ في الحضَرِ دفعاً للمشقةِ عنه ، فغايةُ امتناعِ تعليلِ الرُّخصةِ بمُطلقِ المشقةِ ، بل بالمشقةِ الخاصَّةِ بالسفرِ ؛ ولا يلزمُ من ذلك امتناعُ التعليلِ بالحكمةِ مُطلقاً

وأماً الوجهُ الثاني فغايةُ ما فيه جوازُ التعليلِ بالضابطِ المشتملِ على الحكمةِ ، وليس فيه ما يدلُّ على امتناعِ التعليلِ بالحكمةِ . قولكم : إنَّه لا حاجةَ إليه ، لا نسلمُ ذلك ، فإنَّ الاطلاعَ عليه أسهلُّ من الاطلاعِ على الحكمةِ

وأماً الوجه الثالث فهو أنَّ الحرجَ اللازمَ عن البحثِ عن الحكمةِ الخفيةِ ، وإن كان شاقاً ، غير أنَّه لا يزيدُ على البحثِ عنها عندَ التعليلِ بضابطها ، بل المشقةُ في تعرُّفها ، مع تعرُّفِ ضابطها ، أشقُّ من تعرُّفها دونَ ضابطها . وقد أجمعنا على مخالفةِ النصِّ المذكورِ عندَ التعليلِ بالضابطِ ؛ وكانت مخالفتُهُ عندَ التعليلِ بالحكمةِ ، لا غير ، أقلَّ مشقةً وحرَجاً ، فكان أولى بالمخالفةِ

والجواب عن الاعتراض الأول : أنَّ الكلامَ إنما هو

مفروضٌ فيما إذا كانتِ الحكمةُ ظاهرةً منضبطةً بنفسها في بعضِ
الصُّورِ لا فيما لم يكن ، قولهم « إنَّ الاطلاعَ عليها والبحثَ عنها
أشقُّ من البحثِ عن الضابطِ » ليس كذلك . فإنَّها إذا كانتِ
ظاهرةً منضبطةً ، كالوصفِ ، فلا تَفَاوُتُ

وعن الاعتراضِ الأوَّلِ : على الوجهِ الثاني : أنَّ البحثَ عن
الحكمةِ عند تجرُّدها عن الضابطِ لا بُدَّ فيه من معرفةٍ كميَّتها
وخصوصيَّتها ، حتى نأمنَ من الاختلافِ بين الأصلِ والفرعِ فيها
وذلك غيرُ ممكنٍ في الحكمةِ الخفيَّةِ المضطربةِ ، ولا يكفي فيه
مجردُ معرفةِ احتمالِها بخلافِ ما إذا كانتِ مضبوطةً بضابطٍ ، فإنَّنا
نكتفي بمعرفةِ الضابطِ ومعرفةِ أصلِ احتمالِ الحكمةِ لا غير .
ويدلُّ على ذلك ما ذكرناه من الاستشهادِ ، وما ذكره عليه ،
فهو اعترافٌ بامتناعِ التعليلِ بمجردِ الحكمةِ ، وهو المطلوبُ

وعن الاعتراضِ على الوجهِ الثاني أنَّه لو أمكنَ التعليلُ بالحكمةِ
لما احتجَّ الى التعليلِ بالضابطِ : قولهم إنَّ الوقوفَ عليه أسهلُّ
من الوقوفِ على الحكمةِ بمجردِها . قلنا : فيلزمُ من ذلك امتناعُ
التعليلِ بالحكمةِ لما فيه من تأخيرِ إثباتِ الحكمِ الشرعيِّ إلى
زمانِ إمكانِ الاطلاعِ على الحكمةِ ، مع إمكانِ إثباتِهِ بالضابطِ
في أقربِ زمانٍ ؛ وذلك مُمتنعٌ

وعن الاعتراضِ على الوجهِ الثالثِ أَنَّا لا نُسَلِّمُ التساوى في
الحرجِ والمشقةِ في البحثِ عن الحكمةِ مع ضابطها، ومع خلوها
عن الضابطِ . وذلك لأننا نفتقرُ في البحثِ عنها عندَ خلوها عن
الضابطِ الى معرفةِ خصوصيتها وكميتها، حتى نأمنَ من التفاوتِ
فيها بين الأصلِ والفرعِ ، كما سبق ؛ ولا كذلك في البحثِ عنها
مع ضابطها، فإننا لا نفتقرُ في البحثِ عنها إلى أكثر من معرفةِ
أصلِ احتمالها . ولا يخفى أن الحرجَ في تعرفها على جهةِ التفصيلِ
أتمُّ من تعرفها لا بجهةِ التفصيلِ

المسألة الرابعة

اختلفوا في جوازِ تعليلِ الحكمِ الثبوتى بالعدمِ : فجوزهُ قومٌ ،
ومنعهُ آخرونَ ، وشرطوا أن تكونَ العلةُ للحكمِ الثبوتى أمراً
وجودياً ، وهو المختارُ ، وبيانهُ من ثلاثةِ أوجهٍ :
الأوّلُ أنَّ الحكمَ بكونِ الوصفِ علةً صفةً وجوديةً ،
لأنَّ تقيضَ العلةِ (لا علة) ؛ و (لا علة) أمكنَ أن يكونَ
صفةً لبعضِ الأعدامِ ، ولو كانَ المفهومُ (من لا علة) وجودياً ،
لكانَ الوجودُ صفةً للعدمِ ، وهو محالٌ . وإذا كانَ (لا علة)
عدمًا ، فالمفهومُ من تقيضها وجودى

الوجه الثاني أنه يصحُّ قولُ القائلِ «أى شئٍ وُجدَ حتى حدثَ هذا الأمرُ؟» ولو لم يكن الحدوثُ متوقِّفاً على وجودِ شئٍ، لما صحَّ هذا الكلامُ. كما لو قال «أى رجلٍ ماتَ، حتى حدثَ لفلانِ هذا المالُ؟» حيث لم يكن حدوثُ المالِ لفلانٍ متوقِّفاً على ما قيل

الثالث وهو خاصٌّ بما إذا كانَ الحكمُ ثابتاً بخطابِ التكليفِ، كالوجوبِ والحظرِ ونحوه؛ وهو أن يُقال «قد ثبتَ أنَّ العلةَ المستنبطةَ من الحكمِ لا بُدُّ وأن تكونَ بمعنى الباعثِ لا بمعنى الأمانةِ. والباعثُ ما اشتملَ على تحصيلِ مصلحةٍ أو تكميلها، أو دفعِ مفسدةٍ أو تعليلها، كما يأتي بيانهُ. فإذا كانَ الحكمُ ثابتاً بخطابِ التكليفِ لمثلِ هذا الغرضِ، فلا بُدُّ وأن يكونَ ضابطُ ذلكَ الغرضِ مقدوراً للمكلفِ في إيجاده وإعدامه، وإلَّا لما كانَ شرعُ ذلكَ الحكمِ مفيداً لمثلِ ذلكَ الغرضِ، لعدمِ إفضائه إلى الغرضِ المطلوبِ، والعدمُ المحضُ لا انتسابَ له إلى قدرةِ المكلفِ، لا بإيجاده ولا إعدامه، فجعلَ ضابطاً لغرضِ الحكمِ؛ ومقصوده لا يكونُ مفضياً إلى مقصودِ شرعِ الحكمِ، فيمتنعُ التعليلُ به

فإن قيل: ما ذكرتموه من الوجهِ الأوَّلِ مُعارضٌ بما يدلُّ على

أنَّ المفهومَ من صفةِ العلةِ عدمٌ، وبيانهُ من وجهين :
الأوَّلُ أنَّه لو كانت صفةُ العلةِ أمراً وجودياً، لم يخالُ إما أن
تكونَ واجبةً لذاتها، أو ممكنةً: الأوَّلُ مُحالٌ، وإلَّا ما افتقرت إلى
الموصوفِ بها . والثاني يُوجبُ افتقارَها إلى علةٍ مرجحةٍ لها .
والكلامُ في صفةِ تلكِ العلةِ، كالكلامِ في الأولى، وهو تسلسلٌ ممتنع
الوجهُ الثاني أنَّه يصحُّ وصفُ الأمرِ العدميِّ بكونه علةً
للأمرِ العدميِّ، ولهذا يصحُّ أن يُقالَ : إنما لم أُسلمَ على فلان،
لأنِّي لم أره . وإنما لم أفعَلْ كذا، لعدمِ الداعي إليه
وأما الوجهُ الثاني، فليس فيه دلالةٌ على توقُّفِ حدوثِ ذلكِ
الأمرِ على تجددِ وجودِ أمرٍ آخر . ولهذا، فإنَّه يصحُّ أن يُقالَ
أى شيءٍ صنَّعَ هذا، حتى حدَّثَ له هذا المالُ ؟ وإن لم يكن
حصولُ المالِ له موقوفاً على صنْعِ من جهته، لجوازِ حدوثِهِ له عن
إرثٍ أو وصيةٍ
وإن سلَّمنا دلالتَهُ على التوقُّفِ على الأمرِ الوجوديِّ، غيرَ
أنَّه معارضٌ بما يدلُّ على صحَّةِ تعليلِ الأمرِ الوجوديِّ بالأمرِ العدميِّ .
وبيانهُ أنَّه يصحُّ أن يُقالَ ضربَ فلان عبده لأنَّه لم يمثِّلْ أمره
وشتمَ فلان فلاناً لأنَّه لم يسلمَ عليه، وهو تعليلٌ للأمرِ الوجوديِّ
بالأمرِ العدميِّ

وأما الوجه الثالث ، فهو وإن سلمنا أن العلة لا بُدَّ وأن تكون بمعنى الباعث ، وأنَّ الباعثَ عبارةٌ عما ذكرتموه ، ولكن لا نُسَلِّمُ امتناع كون الوصفِ العدميِّ باعثاً ؛ وذلك لأننا أجمعنا على جواز التعليلِ بالوصفِ الوجوديِّ الظاهرِ المنضبطِ ، إذا كان يلزمُ من ترتيبِ الحكمِ على وفقهِ تحصيلُ مصلحةٍ أو دفعُ مفسدةٍ ظاهراً ، فالعدمُ المقابلُ له يكونُ أيضاً ظاهراً منضبطاً ، ويكونُ مشتملاً على تقيضِ ما اشتملَ عليه الوصفُ الوجوديُّ ، وهو لا يخرجُ عن المصلحةِ أو المفسدةِ ، لأنَّهُ إن كان ما اشتملَ عليه الوصفُ الوجوديُّ مصلحةً ، فعدمُهُ يلزمُهُ عدمُ تلكِ المصلحةِ ، وعدمُ المصلحةِ مفسدةٌ ، وإن كان ما اشتملَ عليه الوصفِ الوجوديِّ مفسدةً ، فعدمه يلزمُهُ عدمُ تلكِ المفسدةِ ، وعدمِ المفسدةِ مصلحةٌ وهو مقدورٌ للمكلفِ ، لأنَّهُ إذا كان مقابلهُ ، وهو الوصفُ الوجوديُّ ، مقدوراً ، فلا معنى لكونه مقدوراً ، إلاَّ أنَّه مقدورٌ على إيجادِهِ وإعدامِهِ ، فإذا العدمُ المقابلُ للوجودِ مقدورٌ ، وإذا كان مقدوراً وهو ظاهرٌ منضبطٌ مشتملٌ على مصلحةٍ أو مفسدةٍ ، فقد أمكنَ التعليلُ به كما أمكنَ التعليلُ بالوصفِ الوجوديِّ

والجوابُ عن الأوَّلِ أنَّ ما ذكرناه من لزومِ التسلسلِ بتقديرِ

كون العلية صفةً وجوديةً لازمةً بتقدير كونها عدميةً ؛ وذلك ، لأنَّ المفهوم من صفةِ العليةِ ، إذا كان أمرًا عدميًا ، فإمَّا أَنْ يكونَ واجبًا لنفسه ومفهوميتهِ ، أو ممكنًا : لا جائز أن يكونَ واجبًا لذاتهِ ، ولا لما افتقرَ في تحقيقه الى نسبتِه الى ذاتِ العلةِ وكونه وصفًا لها ؛ وإن كان ممكنًا ، فلا بُدَّ له من علةٍ مرجحةٍ . والتسلسلُ لازمٌ له ، وعند ذلك ، فالجوابُ يكون متّحدًا

وما ذكروه من الاحتجاجِ ثانيًا ، فلا يصحُّ . وذلك ، لأنَّ وجودَ الداعي الى الفعلِ شرطٌ لوجودِ الفعلِ . وكذلك الرؤيةُ لزيدٍ شرطٌ في السلامِ عليه ؛ لا أنَّ ذلك علةٌ له ، وإِنَّمَا أُضيفَ عدمُ الأثرِ اليه بلامِ التعليلِ بجهةِ التجوُّزِ لمشابهتهِ للعلةِ في افتقارِ الأثرِ إلى كلِّ واحدٍ منهما . ولذلك ، يُقالُ في صورةِ تعليقِ الطلاقِ والعتقِ بدخولِ الدارِ « إِنَّمَا طَلَّقَتِ الرَّوْجَةَ ، وَعَتَّقَ الْعَبْدَ لِدُخُولِ الدَّارِ » ويجبُ حملُ ذلك على جهةِ التجوُّزِ جمعًا بينهُ وبين ما ذكرناه من الدليلِ

قولهم على الوجهِ الثاني : ليس فيه دلالةٌ على توقفِ الحدوثِ على تجددِ الوجودِ - قلنا : دليلُهُ ما ذكرناه ، وما ذكروه من الاستشهادِ . فإنَّما صحَّ بناءً على الظاهرِ من جهةِ أنَّ الغالبَ في حدوثِ المالِ لبعضِ الأشخاصِ أن يكونَ مستندًا إلى صنعةٍ ،

لا إلى ما ذكروه . ونحن إنما نتمسك في هذا الوجه بالظاهر ،
لا بالقطع

وما ذكروه من المعارضة الدالة على تعليل الأمر الوجودي
بالأمر العدمي غير صحيح . فإن المعلل به ليس هو العدم المحض ،
فإنه غير منتسب إلى فعل الشخص ، فلا يحسن جعله علة
للعقاب ، لا عقلاً ولا شرعاً ، وإنما التعليل بالامتناع عن ذلك ،
وكف النفس عنه ، وهو أمر وجودي لا عدمي

وما ذكروه على الوجه الثالث فحاصله راجع إلى التعليل
بالإعدام المقدور ، وهو أمر وجودي لا بالعدم المحض الذي
لا قدرة للمكاف عليه . وذلك غير ما وقع فيه النزاع

وإذا عُرِف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه ،
فبمثله يُعلم أن العدم لا يكون جزءاً من العلة المقتضية للأمر
الوجودي ، ولا داخلياً فيها . والوجه في الاعتراض على ذلك
والانفصال ، فعلى ما تقدم

ويخصه اعتراض آخر وهو أن انتفاء معارضة المعجزة بثلاثها
جزء من المعرف لكونها معجزة . وكذلك الدوران فإنه معرف
لعلية المدار وأحد أجزاء الدوران العدم مع العدم
وجوابه أننا لا نسليم أن العدم فيما ذكروه من صور الاستشهاد

جزء من المعرف، بل شرط، والشرط غير الجزء
 وإذا عُرِف امتناعُ تعليلِ الحكم الثبوتى بالعدم المحض،
 وامتناع جعله جزءاً من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الإضافية
 وذلك لأن المفهوم من الصفة الإضافية إما أن يكون وجوداً
 أو عدماً لا جائز أن يكون وجوداً، لأن الصفة الإضافية لا بُدَّ
 وأن تكون صفة للمضاف، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية
 بالمعدوم المحض وهو محالٌ

وبيان لزوم ذلك أن الإضافة الواقعة بين المتناقضين وبين
 المتقدم والمتأخر قائمة لكل واحد من الأمرين وأحد المتقابليين
 مما ذكرناه لا بُدَّ وأن يكون معدوماً. وإذا بطل أن يكون
 المفهوم من الإضافة وجوداً، تعيّن أن يكون عدماً

المسألة الخامسة

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى :
 فجوزوه قومٌ؛ ومنع منه آخرون. وشرطوا في العلة أن لا تكون
 حكماً شرعياً

ونحن نشير إلى ما أخذ الفريقين، وننبه على ما فيه، ثم نذكر
 بعد ذلك ما هو المختار :

فأما مَنْ قال بأنَّ الحكمَ يجوزُ أن يكونَ علَّةً للحكمِ ، فقد احتجُّوا عليه بأنَّ أحدَ الحكمينِ قد يكونُ دائراً معَ الحكمِ الآخرِ وجوداً وعدمًا. والدورانُ دليلُ كونِ المُدارِ عليهِ للدائرِ ، وسنبيِّنُ أنَّ الدورانَ لا يدلُّ على التعليلِ فيما بعد

وأما القائلونَ بامتناعِ التعليلِ بالحكمِ ، فقد احتجُّوا بأنَّ الحكمَ إذا كانَ علَّةً لحكمٍ آخرَ ، فإمَّا أن يكونَ متقدِّماً عليه ، أو متأخراً عنه ، أو مقارناً له :

لا جائزَ أن يقالَ بالأوَّلِ ، وإلَّا لزمَ منه وجودُ العلةِ مع تخلفِ حكمها عنها ، وهو تقضُّ للعلةِ

ولا جائزَ أن يقالَ بالثاني ، لأنَّ المتأخِّرَ لا يكونُ علَّةً للمتقدِّمِ وإن كانَ الثالثَ ، فليسَ جعلُ أحدهما علَّةً للآخرِ أولى من العكسِ

وأيضاً فإنه يَحتمَلُ أن لا يكونَ للحكمِ الأصلِ علَّةٌ ، ويحتمَلُ أن يكونَ . وإذا كانَ معللاً ، احتَمَلَ أن لا يكونَ الحكمُ به هو العلةُ ، واحتَمَلُ أن يكونَ ، وعلى هذا فلا يكونُ علَّةً على تقديرينِ ، وإنما يكونُ علَّةً على تقديرٍ واحدٍ ؛ ولا يخفى أن وقوعَ احتمالٍ من احتمالينِ أغلبُ من وقوعِ احتمالٍ واحدٍ

وأيضاً فإنه لو كانَ الحكمُ علَّةً للحكمِ ، فإمَّا أن يكونَ

علةً بمعنى الامارة المعرفة ، أو بمعنى الباعث : لا جائز أن يقال
بالأول لما سبق . ولا جائز أن يقال بالثاني ، لأن القول بكون
الحكم داعياً وباعثاً على الحكم محالٌ خارقٌ للإجماع
ولقائل أن يقول : أما الحجّة الأولى ، فلا نسلم امتناع
التقدم

قولهم : يلزم منه تقض العلة - ليس كذلك ، فإن الحكم لم
يكن علةً لنفسه وذاته ، بل إنما يصيرُ علةً باعتبارِ الشرعِ له
بقرانِ الحكمِ الآخرِ به ، وذلك كما في تعليلِ تحريمِ شربِ الخمرِ
بالشدّةِ المطربةِ ؛ فإنّ الشدّةِ المطربةِ ، وإن كانت متقدمةً على
التحريمِ ، فلا يقالُ إنها علةٌ قبلَ اعتبارِها من الشرعِ بقرانِ
التحريمِ بها ، فلا تكونُ منتقضةً بتخالفِ التحريمِ عنها قبلَ ورودِ
الشرعِ . وإن سلّمنا امتناعَ التقدمِ ، فما المانعُ أن يكونَ مقارناً ؟
قولهم : ليس جعلُ أحدِ المقترنينِ علةً للآخرِ أولى من العكسِ
ليس كذلك ، فإنّ الكلامَ إنما هو مفروضٌ فيما إذا كان أحدُ
الحكمينِ مناسباً للحكمِ الآخرِ من غيرِ عكسٍ ، والأفعُ قطعِ
النظرِ عن جهةِ البعثِ في أحدِ الحكمينِ ، فلا يكونُ علةً
وما ذكره من الترجيحِ ، فهو لازمٌ عليهم في التعليلِ بالأوصافِ
الحقيقيةةٍ ؛ وما هو جوابٌ ثمّ ، فهو الجوابُ فيما نحنُ فيه

وأما الحجّة الثانية، فالمختار من قسميها أنه علة بمعنى الباعثِ قولهم : إنه ممتنعٌ، خارق للإجماع، دعوى مجردة، لا دليل عليها

وعند هذا، فنقول :

المختار أنه يجوز أن يكون الحكمُ علةً للحكم، بمعنى الامارة المعرفة، لكن لا في أصل القياس، بل في غيره؛ فقد حرمتُ كذا فإنه لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ : مهما رأيتم أنني حرمتُ كذا، فقد حرمتُ كذا، ومهما أثبتُ كذا، فقد أثبتُ كذا. كما لو قال: مهما زالتِ الشمسُ فصلوا، ومهما طلعَ هلالُ رمضان فصوموا وأما في أصل القياس فقد بينّا أنه لا يجوزُ أن تكونَ العلةُ فيه بمعنى الامارة المعرفة، بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكمُ علةً لحكم أصل القياس، فلا بدّ وأن يكونَ باعثاً عليه. وعلى هذا، فحكم الأصل إما أن يكونَ حكماً تكليفاً أو ثابتاً بخطابِ الوضع والأخبار

فإن كان ثابتاً بخطابِ التكليف، امتنعَ أن يكونَ الحكمُ الشرعيُّ علةً له، لأنه غيرُ مقدورٍ للمكلف لا في إيجاده، ولا في إعدامه، فلا يصلحُ أن يكونَ علةً لما ذكرناه في امتناعِ التعليلِ بالوصفِ العدميِّ، وبما ذكرناه أيضاً يمتنعُ تعليله

بالوصف العرفي والتقديرى والوصف الوجودى الذى لا قدرة
للمكلف على تحصيله ، كالشدّة المطرِبة والطعم والتعدية والصغرى
ونحوه

وأما إن كان حكم الأصل ثابتاً بخطاب الوضع والاخبار ،
فلا بُدَّ وأن يكون الحكم المعلق به باعثاً على حكم الأصل إماماً
لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلق به ، وإماماً لتحصيل
مصلحة تلزم منه : فإن كان الأوّل ، فيمتنع أن يكون الحكم
علّة ، لأنّ المفسدة اللازمة من الحكم المعلق به كانت مطلوبة
الانتفاء بشرع حكم الأصل ، لما شرع الحكم المعلق به ، لما يلزم من
شرعه من وجوه مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع . وإن كان
الثانى ، فلا يمتنع تعليل الحكم بالحكم ، فإنّه لا يمتنع أن
يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة
لا يستقلُّ بها أحدهما ، فقد ينحلُّ من هذه الجملة أن اطلاق
القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعى ، وجوازه ممتنع ، بل
لا بُدَّ من النظر إلى ما ذكرناه ، لما ذكرناه من التفصيل

المسألة السادسة

اشترط قومٌ أن تكون العلة ذات وصفٍ واحدٍ، لا تركيباً فيه، كتعليلِ تحريمِ الخمرِ بالإسكارِ ونحوه. ومنعَ من ذلك الأكترون، وهو المختار، وذلك كتعليلِ وجوبِ القصاصِ بالمحدد بالقتلِ العمدِ العدوان

ودليله أنه لا يمنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقومُ الدليلُ على ظنِّ التعليلِ بها إما بمناسبةٍ أو شبهةٍ، أو سببٍ وتقسيمٍ، أو غير ذلك من طرقِ الاستنباطِ أو التخريجِ مع اقترانِ الحكمِ بها حسب دلالته على عليه الوصفِ الواحدِ، وكانت علةً

فإن قيل: ما ذكرتموه، وإن دلَّ على جوازِ التعليلِ بعلةٍ ذاتِ أوصافٍ، غير أنه معارضٌ بما يدلُّ على امتناعه وبيانه من أربعة أوجه:

المعارضة الأولى أن مجموع الأوصافِ إذا كان علةً للحكم، فالعلةُ صفةٌ زائدةٌ على مجموع تلك الأوصاف. ودليله أمران:

الأولُ أننا نعقلُ الهيئةَ الاجتماعيةَ من الأوصافِ، ونجهلُ

كونها علةً؛ والمعلومُ غيرُ المجهولِ

الثاني أَنَّهُ يُحْسَنُ أَنْ يُقَالَ : الهَيْئَةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ مِنَ الْأَوْصَافِ
عَلَّةٌ ، فَنَصِفُهَا بِهَا ، وَالصِّفَةُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ غَيْرَ الْمَوْصُوفِ . وَعِنْدَ
ذَلِكَ فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ صِفَةً عَلِيَّةً بِتَمَامِهَا قَائِمَةً بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ
الْأَوْصَافِ ، أَوْ بِوَاحِدٍ مِنْهَا ، أَوْ أَنَّهَا مَعَ اتِّحَادِهَا قَائِمَةٌ بِالْمَجْمُوعِ ،
كُلُّ بَعْضٍ مِنْهَا قَائِمٌ بِوَصْفٍ :

لَا جَائِزَ أَنْ يُقَالَ بِالْأَوَّلِ ، وَإِلَّا كَانَ كُلُّ وَصْفٍ عَلَّةً مُسْتَقَلَّةً ،
لَأَنَّ الْعَلَّةَ مَجْمُوعُ الْأَوْصَافِ ، وَهُوَ خِلَافُ الْفَرَضِ ، كَيْفَ وَإِنَّ
ذَلِكَ مُحَالٌ كَمَا يَأْتِي

وَإِنْ قِيلَ بِالثَّانِي ، فَالْعَلَّةُ ذَلِكَ الْوَصْفُ الَّذِي قَامَتْ بِهِ صِفَةُ
الْعَلِيَّةِ ، لَا مَجْمُوعُ الْأَوْصَافِ ، وَهُوَ أَيْضًا خِلَافُ الْفَرَضِ
وَلَا جَائِزَ أَنْ يُقَالَ بِالثَّالِثِ ، لِأَنَّ صِفَةَ الْعَلِيَّةِ مُتَّحِدَةٌ ، فَيَلْزَمُ
مِنْ ذَلِكَ تَعَدُّدُ الْمُتَّحِدِ لِقِيَامِهِ بِالْمُتَعَدِّدِ ، أَوْ اتِّحَادُ الْمُتَعَدِّدِ ،
وَهُوَ مُحَالٌ

الْمُعَارِضَةُ الثَّانِيَةُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ الْعَلِيَّةُ صِفَةً لِأَوْصَافٍ مُتَعَدِّدَةٍ ،
فَهِيَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَوْصَافِ ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ
أَنْ يَكُونَ عَدَمُ كُلِّ وَصْفٍ مِنْهَا عَلَّةً مُسْتَقَلَّةً لِعَدَمِ صِفَةِ الْعَلِيَّةِ
ضَرُورَةَ انْتِفَائِهَا عِنْدَ عَدَمِهِ ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ لَوْجِهَيْنِ :

الْأَوَّلُ أَنَّهُ إِذَا انْتَفَتَ جَمِيعُ الْأَوْصَافِ ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَدَمُ

كلِّ وصفٍ علَّةٌ مستقلَّةٌ لعدمِ العليةِ أو البعضِ دونِ البعضِ ،
أو أنَّه لا واحدٌ منها مستقلٌّ بل المستقلُّ الجميعُ
لا جائزٌ أن يُقالَ بالأوَّلِ ، لأنَّ معنى استقلالِ عدمِ كلِّ
واحدٍ من الأوصافِ بعدمِ العليةِ ، لا معنى له سوى أنَّه المفيدُ
لذلكِ دونِ غيره ، ويلزمُ من ذلكِ امتناعُ استقلالِ كلِّ واحدٍ منها
ولا جائزٌ أن يُقالَ بالثاني لأنَّه لا أولويَّةَ لاختصاصِ البعضِ
بذلكِ دونِ البعضِ

ولا جائزٌ أن يُقالَ بالثالثِ لما فيه من إخراجِ كلِّ واحدٍ من
تلكِ الأوصافِ عن الاستقلالِ بالعيةِ ؛ وقد قيلَ إنَّه مستقلٌّ
الوجهُ الثاني أنَّه إذا كانَ عدمُ كلِّ وصفٍ منها يستقلُّ عندَ
انفرادِهِ بعدمِ العليةِ ، فبتقديرِ انتفاءِ العليةِ عندَ انتفاءِ بعضِ
الأوصافِ ، يلزمُ منه أنَّه إذا أنتفى بعدَ ذلكِ وصفٌ آخرٌ من
تلكِ الأوصافِ أن لا يكونَ موجباً لعدمِ العليةِ لكونها معدومةً ،
ويلزمُ من ذلكِ نقضُ العلةِ العقليةِ ، وهو مُحالٌ
المعارضةُ الثالثةُ أنَّه لا يخلو إماماً أن يكونَ كلُّ واحدٍ من تلكِ
الأوصافِ مناسباً للحُكمِ ، أو لا واحدٌ منها مناسبٌ له ، أو
المناسبُ البعضُ دونِ البعضِ :

فإن كانَ الأوَّلُ ، فيلزمُ من مُناسبةِ كلِّ واحدٍ للحُكمِ مع

اقتران الحكم به أن يكون مُستقلاً بالتعليل؛ وعند ذلك، فالحكمُ
إمّا أنّ يُضافَ الى كلِّ واحدٍ على سبيلِ الاستقلالِ، أو الى
البعضِ دونَ البعضِ، أو إلى الجملةِ، والكلُّ محالٌ لما تقدّمَ في
المُعارضةِ السابقة

وإن كانَ الثاني فُضمَّ ما لا يصلحُ للتعليلِ الى ما يصلحُ له
لا يكونُ مفيداً للتعليلِ

وإن كانَ الثالثُ، فذلك هو العلةُ المستقلّةُ لمناسبتِهِ وقرانِ

الحكمِ بِهِ، ولا مدخلَ لغيرِهِ في التعليلِ

المُعارضةُ الرابعةُ أنّ كلَّ واحدٍ من الأوصافِ إذا لم يكن
علّةً عند انفرادِهِ، فعند انضمامِهِ، إن تجددتْ صفةُ العليةِ له،
فلا بُدَّ من تجددِ أمرٍ يقتضى العليةَ. وذلك الأمرُ المتجددُ لا بُدَّ
لهُ من علةٍ متجددةٍ تُوجبُهُ. والكلامُ في ذلك المتجددِ كالكلامِ
في الأوّلِ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ

الجوابُ عن المُعارضةِ الأولى من ثلاثة أوجهٍ:

الأوّلُ أنّهُ لا معنى لكونِ مجموعِ الأوصافِ علةً سوى أنّ
الشارعَ قضى بالحكمِ رعايةً لما اشتملتْ عليه الأوصافُ من
الحكمةِ. وليس ذلك صفةً لها فلا يلزمُ ما ذكره

الثاني أنّهُ إن كانتِ العليةُ صفةً وجوديةً فمنوعاً وبيانهُ من

وجهين : الأول أنها لو كانت صفةً وجوديةً ، لكانت عرضاً ؛
والصفاتُ المعلَّلُ بها أعراضٌ ، والعرضُ لا يقومُ بالعرضِ كما بيناهُ
في « أبقار الأفكار » وغيره . الثاني أنها صفةٌ إضافيةٌ وقد بينا
فيما تقدَّم أنَّ المفهومَ من الصفةِ الإضافيةِ غيرُ وجوديٍّ ؛ وما ذكره
من المحال ، إنما يلزمُ بتقديرِ كونها صفةً وجوديةً ، وليس كذلك
غيرَ أنَّ هذين الجوابين يناقضان ما ذكر من الوجه الأول
في امتناع التعليلِ بالعدمِ .

الثالث أنَّ ما ذكره منتقضٌ بكونِ القولِ المخصوصِ خبراً
أو استخباراً أو وعداً أو وعيداً أو غير ذلك ، مع تعدُّدِ الفاظه
وحروفه ، فإنَّ كلَّ ما ذكره من الأقسام بعينه متحققٌ فيه .
ومع ذلك ، لم يمتنع وصفه بما وُصِفَ به . فما هو الجواب ههنا
يكونُ جواباً في محلِّ النزاعِ

وعن الثانية أنها مبنيةٌ على كونِ عدمِ الأوصافِ علَّةً لعدمِ
العليةِ . وليس كذلك لوجهين : الأول أنَّ عدمَ لا يصلحُ أن
يكونَ عليةً لما تقدَّم . الثاني أنَّ وجودَ كلِّ واحدٍ من الأوصافِ
شرطٌ في تحقُّقِ العليةِ ، فانتفاءُ العليةِ عندَ انتفاءِ بعضِ الأوصافِ
أو كلهاً إنما هو لانتفاءِ الشرطِ لا لعلَّةِ عدمِ العليةِ
وعن الثالثة أنَّه وإن لم يكن كلُّ واحدٍ من الأوصافِ مناسباً

للحكم مُنَاسَبَةً اسْتِقْلَالَ، فَلَا يَمْتَنَعُ أَنْ تَكُونَ مُنَاسَبَةً اسْتِقْلَالَ
نَاشِئَةً أَوْ مَلَازِمَةً لِهُيئَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ مِنَ الْأَوْصَافِ، كَمَا فِي الْقِتْلِ
الْعَمْدِ الْعَدْوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُوبِ الْقِصَاصِ وَنَحْوِهِ .

وَعَنِ الرَّابِعَةِ أَنَّ الْمُتَجَدِّدَ وَالْمُسْتَلْزِمَ لِلْعَلِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ الْإِنْضِمَامُ
الْحَادِثُ بِالْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ، فَلَا تَسْلُسُلُ ثُمَّ يَلْزِمُ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ
تَجَدُّدُ الْهَيْئَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ مِنَ الْأَوْصَافِ الْمُتَعَدِّدَةِ، فَإِنَّهَا غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ
فِي كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْأَوْصَافِ مَعَ لُزُومِ مَا ذَكَرُوهُ . فَمَا هُوَ
الْجَوَابُ عَنِ تَجَدُّدِ الْهَيْئَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ يَكُونُ جَوَابًا عَنِ تَجَدُّدِ
صِفَةِ الْعَلِيَّةِ

المسألة السابعة

اتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى أَنَّ تَعْدِيَةَ الْعَلَّةِ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الْقِيَاسِ وَعَلَى
صِحَّةِ الْعَلَّةِ الْقَاصِرَةِ، كَانَتْ مَنْصُوصَةً أَوْ مُجْمَعًا عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا
فِي صِحَّةِ الْعَلَّةِ الْقَاصِرَةِ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَنْصُوصَةً وَلَا مُجْمَعًا عَلَيْهَا .
وَذَلِكَ كَتَعْلِيلِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ حُرْمَةَ الرِّبَا فِي النَّقْدِينَ بِجَوْهَرِيَّةِ
الثَّمِينَةِ : فَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ وَأَصْحَابُهُ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَالْقَاضِي
أَبُو بَكْرٍ وَالْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ وَكَثَرُ الْفُقَهَاءِ
وَالْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى صِحَّتِهَا؛ وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ

البصرى والكرخى الى ابطالها والمختار صحتها

وقد احتج القائلون بذلك بمسالك :

المسلك الأول أنهم قالوا: تعدية العلة إلى الفرع موقوف على صحتها في نفسها؛ فلو كانت صحتها متوقفة على تعديتها كان دوراً ممتنعاً. ولقائل أن يقول إن أردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع، فهو مسلم وإن أردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا غير، فهو غير مسلم. وعلى هذا، فنحن لا نقول بأن التعدية بالاعتبار الأول شرط في صحة العلة ليكون دوراً، وإنما نقول بأن شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني، وهو غير مفض إلى الدور، فإن صحة العلة، وإن كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص، فوجودها غير متوقف على صحتها في نفسها، فلا دور؛ وإن سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية، فإنما يلزم الدور أن لو كان ذلك التوقف مشروطاً بتقدم كل واحد من الأمرين على الآخر وأما إذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف كل واحد من المضافين على الآخر فلا دور

المسلك الثاني أنهم قالوا إذا دار الحكم مع الوصف القاصر

وجوداً وعدمًا دلَّ على كونه علةً كالتمدّي ، وهو غيرُ صحيحٍ لما
سنبينه من إبطال التمسك بالدوران
المسلك الثالث أنهم قالوا إذا جاز أن تكون علةً عند دلالة
النصِّ عليها ، جاز أن يكون علةً بالاستنباط ، وهو غيرُ صحيحٍ
أيضاً . وذلك لأنَّ علتها عند دلالة النصِّ مُستفادَةٌ من النصِّ ،
ودلالة النصِّ عليها غيرُ متحقِّقةٍ حالة استنباطها ، فلا يلزمُ أن
تكون علةً

فإن قيل : إذا دلَّ النصُّ على علية الوصفِ القاصرِ ، وجبَ
الحكمُ بعلية المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة قلنا :
هذا قياسٌ في الأسباب ، وسيأتي إبطاله . والمعتمدُ في ذلك أن
يقال إذا كان الوصفُ القاصرُ مناسباً للحكم ، والحكمُ ثابتٌ
على وفقه ، غلبَ على الظنِّ كونه علةً للحكم بمعنى كونه باعثاً
عليه ، ولا معنى لصحة العلة سوى ذلك

فإن قيل القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة ، فإن ما
لا فائدة فيه لا يمكن القضاء بصحته ، وفائدة العلة إنما هي في
إثبات الحكم بها ، والعلّة القاصرة غيرُ مُثبِّتةٍ للحكم في الأصل
لكونه ثابتاً بالنصِّ أو الإجماع ، ولأنها مُستنبطةٌ منه ، فتكونُ
فرعاً عليه ، فلو كانت مُثبِّتةً له ، لكان فرعاً عليها ، وهو دورٌ ،

ولا هي مُثَبِّتَةٌ للحكم في الفرع لعدم تعدّيَتِها، فقد تعرّت عن الفائدة بالكلية، فلا تكونُ صحيحةً — قلنا: وإن سلّمنا امتناع إثبات الحكم بالعلية القاصرة، وأن إثبات الحكم بها فائدة لها، ولكن لا نسلمُ انحصار فائدتها في ذلك، بل لها ثلاثُ فوائد أُخرى:

الأولى معرفة كونها باعثةً على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه؛ وإذا كانت باعثةً على الحكم، كان الحكم معقول المعنى، وكان أدعى إلى الاتقياد، وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث، وكان تعبدًا، وإذا كان كذلك، كان أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم، فكان التعليلُ بها مفيداً

الثانية أن العلة إذا كانت قاصرةً، فبتقدير ظهور وصفٍ آخر متعدٍّ في محلّها يمتنعُ تعديةُ الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة، وذلك من أجل الفوائد

الثالثة أنه إذا كانت القاصرة علةً، وعرفناها، فقد أمتنع بسببها تعديةُ الحكم إلى الفرع، وذلك أيضاً من أتمّ الفوائد فإن قيل: وإن كان ما ذكرتموه من جملة الفوائد، وأن ذلك ممّا يُغائبُ على الظنِّ الصّحّة، غير أن العمل بالظنِّ على خلاف

قوله تعالى « وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » وحيثُ خالفناه في العلة المتعدية لاشتمالها على ما ذكرتموه من الفوائد وزيادة فائدة التعدية، فلا يلزم منه المخالفة فيها دون ذلك. قلنا: يجب حمل الآية على ما المطلوب فيه القطع، جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل؛ سلمنا أنه لا فائدة في العلة القاصرة، ولكن لا يلزم من ذلك امتناع القضاء بصحتها بدليل ما لو كانت منصوبةً

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة: فجوزها أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد ابن حنبل؛ ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعي. وقد قيل إنه منقول عن الشافعي. ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة، واختلفوا في جواز تخصيص المستنبطة إذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا فوات شرط؛ فمنع منه الأكثرون وجوزها الأقلون. والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة اختلفوا في جواز تخصيص العلة المنصوصة

والمختار إنما هو التفصيل، وهو أن يقال: العلة الشرعية لا تخلو إما أن تكون قطعية أو ظنية:

فإن كانت قطعيةً ، فتخلفُ الحكمُ عنها لا يخلو إِمَّا أن يكونَ لا بدليلٍ أو بدليلٍ . لا جاز أن يُقالَ بالأوّل ، لأنَّهُ مُحالٌ وإن كانت ظنيّةً ، فتخلفُ الحكمُ عنها إِمَّا في معرضِ الاستثناء ، أو لا في معرضِ الاستثناء :

فإن كان الأوّل كتخلفِ إيجابِ المثلِ في لبنِ المُصرّاةِ عن العلةِ الموجبةِ له ، وهي تماثلُ الأجزاء ، بالعدولِ الى إيجابِ صاعٍ من التمرِ ، وتخلفِ وجوبِ الغرامةِ عمّن صدرتُ عنه الجنايةُ في بابِ ضربِ الديةِ على العاقلةِ ، وتخلفِ حكمِ الربا مع وجودِ الطعمِ في العرايا ونحوه ، فذلك ممّا لا يدلُّ على بطلانِ العلةِ ، بل تبقى حجةً فيما وراءَ صورةِ الاستثناء ، وسواء كانتِ العلةُ المخصوصةُ منصوصةً أو مستنبطةً ؛ وذلك لأنّ الدليلَ من النصِّ أو الاستنباطِ قد دلَّ على كونها علةً ، وتخلفُ الحكمُ حيثُ وردَ بطريقِ الاستثناء عن قاعدةِ القياسِ كان مقرّراً لصحةِ العلةِ لا مُلغياً لها وأما إن كان تخلفُ الحكمِ عنها لا بطريقِ الاستثناء فلا يخلو إِمَّا أن تكونَ العلةُ منصوصةً أو مستنبطةً : فإن كانت منصوصةً فلا يخلو إِمَّا أن يُمكنَ حملُ النصِّ على أنّ الوصفَ المنصوصَ عليه بعضُ العلةِ ، وذلك كتعليلِ انتقاضِ الوضوءِ بالخارجِ من غيرِ السبيلينِ مأخوذاً من قوله عليه السلامُ « الوضوءُ ممّا خرَجَ »

فإنه إذا تخلف عنه الوضوء في الحجابة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة ، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس إلى الخارج من المخرج المعتاد أو حملة على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص ، وذلك قوله تعالى « يُخْرَبُونَ بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين » معللاً بقوله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله . فإن الحكم المعلل المصرح به إنما هو خراب البيت ، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرّب بيته ، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب ، وجد الخراب أو لم يوجد . أو أنه لا يمكن ذلك ، فإن أمكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص أو حكم آخر خاص وجب التأويل لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله ، ودليل إبطال العلة المذكورة . وإن لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه ، فغايته امتناع إثبات حكم العلية ، لما عارضها من النص النافي لحكمها والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صورته ، لما عارضه لا يوجب إبطال العمل به في غير صورة المعارضة ، فكذلك العلة المنصوصة وأما إن كانت العلة مستنبطة ، فتخلف الحكم عنها إما أن يكون مانع أو فوات شرط أو لا يكون :

فإن كان الأوّل ، وذلك كما في تعليل إيجاب القصاص على
القاتل بالقتل العمد العدوان ، وتخلف الحكم عنه في الأب
والسيد بمانع الابوة والسيادة ، فلا يكون ذلك مبطلاً للعلية
فيما وراء صورة المخالفة ، لأنّ دليل الاستنباط قد دلّ على العلية
بالمناسبة والاعتبار ، وقد أمكن إحالة نفي الحكم على ما ظهر
من المانع لا على إلغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعاً بين الدليل
الدالّ على العلة والدليل الدالّ على مانعية الوصف النافي للحكم ؛
فإنّ الجمع بين الأدلّة أولى من إبطالها . ولا يخفى أنّ القول
بإبطال العلة يتخلف الحكم عنها مما يلزم منه إبطال الدليل
الدالّ على العلة والدليل الدالّ على مانعية المانع ، فكان القول
بإحالة نفي الحكم على المانع أولى

فإن قيل : لا نسلم أنّ المناسبة وقران الحكم بها فقط
دليل العلية ، بل مع الاطراد ، وإن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم
إمكان تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين :

الأول أنّ تعليل انتفاء الحكم بالمانع أو فوات الشرط في
صورة التخلف يتوقّف على وجود المقتضى للحكم فيها ، فإنه لو لم
يكن المقتضى للحكم موجوداً فيها ، لكان الحكم منتفياً لانتهاء
المقتضى لا للمانع ولا لفوات الشرط ، والقول بكون الوصف

المذكور علةً يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع أو فوات الشرط، فإننا إذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط، فالحكم يجب أن يكون منتفياً لانقضاء ما يقتضيه، وعند ذلك نتبين أن الوصف المذكور ليس بعلة؛ وإذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الآخر، كان دوراً ممتنعاً؛ وهذا الامتناع إنما لزم من التعليل بالمانع أو فوات الشرط في صورة التخلف، فكان ممتنعاً

الوجه الثاني أن انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققاً قبل وجود المانع، وفي تعليقه بالمانع تعليل المتقدم بالتأخر وهو محال، وسواء كان المانع بمعنى الامارة أو الباعث

قلنا: جواب الأول أننا إذا رأينا الوصف مناسباً والحكم مقترناً به، غلب على الظن تأويل النظر إليه أنه علة مع قطع النظر عن البحث في جميع مجارى العلة، هل الحكم مقارن لها أو لا. وأما الأطراد فخاصة يرجع إلى السلامة عن النقص المعارض لدليل العلية وعدم المعارض عن داخل في دليل العلية وعن الدور من ثلاثة أوجه:

الأول لا نسلم أن تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضى. ودليله أنه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضى،

ومع كون المقتضى معارضاً للمانع، فلأن يصحّ تعليل النفي به مع
عدم المقتضى كان أولى

الثاني وإن سلّمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضى،
ولكن لا نسلم توقف وجود المقتضى على وجود المانع، فإن
كون المقتضى مقتضياً إنما يُعرفُ بدليله من المناسبة والاعتبار،
أو غير ذلك من الطرق؛ وذلك متحقق فيما نحن فيه. فيجب
القضاء بكونه مقتضياً. والمانع إنما هو من قبيل المعارض، فإن
وُجد انتفاء الحكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضياً، وإن
لم يوجد، عمل المقتضى عملاً

الثالث سلّمنا توقف كل واحدٍ منهما على الآخر، لكن
توقف معية أو توقف تقدّم: الأول مُسَلَّم؛ والثاني ممنوع. وعلى
هذا، فلا دور

وعن قولهم: فيه تعليل المتقدم بالتأخّر أن المعلل نفيه بالمانع
إنما هو انتفاء الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضى بعرضية
الثبت عرضية لازمة لا مطلق حكم، وذلك ممّا لا يُسَلَّمُ تقدّمه
على المانع المفروض، وأمّا إن لم يظهر في صورة التخلف مانع
ولا فوات شرط، فالحق بطلان العلة، وذلك لأن العلة المستنبطة
إنما عُرِفَ كونها علة باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على

وقفها ، وذلك إن دلّ على اعتبارها . فتخلف الحكم عنها مع ظهور ما يكون مستنداً لنفيه يدلُّ على الغائبا ، وليس أحدُ الدليلين أولى من الآخر ، فيتقاضيان ، ويبقى الوصفُ على ما كان قبل الاعتبار ، ولم يكن قبل ذلك علةً ، فكذلك بعده

فإن قيل : مناسبة الوصفِ وقرانُ الحكمِ به دليلٌ ظاهرٌ على كونه علةً ، وكذلك سائرُ طرقِ الاستنباطِ ، وهذا الدليلُ قائمٌ ، وإن وُجدَ النقصُ ، وتخلفُ الحكمِ عن الوصفِ ، غايةُ أنه يُوجبُ الشكَّ في فسادِ العلةِ ، وتقاضٍ احتمالِ انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ العلةِ ، أو وجودِ المعارضِ على السواء ، وإذا كان دليلُ العلةِ ظاهراً ، ودليلُ الفسادِ مشكوكاً فيه ، فالمشكوكُ فيه لا يقعُ في مقابلةِ الظاهرِ . ودليلُ وقوعِ الشكِّ في فسادِ العلةِ في صورةِ النقصِ وتقاضٍ الاحتمالِ فيها ، أنه يحتملُ أن يكونَ انتفاءُ الحكمِ في صورةِ النقصِ لمعارضٍ ؛ من وجودِ مانعٍ أو فواتِ شرطٍ ؛ ويحتملُ أنه لفسادِ العلةِ ، وهما متقاضيان . وبيانُ التقاضِ أن احتمالَ الانتفاءِ لانتفاءِ العلةِ ، وإن كان على وفقِ الأصلِ بالنسبةِ إلى احتمالِ انتفاءِ المعارضِ ، دفعاً لمحدورِ المعارضةِ ، غيرَ أنه على خلافِ الأصلِ بالنظرِ إلى إبطالِ العلةِ مع قيامِ الدليلِ الدالِّ على كونِ الوصفِ علةً ، واحتمالِ انتفاءِ الحكمِ للمعارضِ وإن كان على خلافِ الأصلِ

الاحكام ج ٣ (٤١)

لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله، غير أنه على وفق الأصل من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة، فإذا احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة موافق للأصل من وجه، ومخالف له من وجه، فيتقاوم الاحتمالان على السواء. وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة. والشك لا يعارض الظاهر بوجه.

قلنا: إذا اعترف بالشك في دليل فساد العلة، فيلزم منه الشك في فساد العلة، ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة، لأن الصحة والفساد متقابلان، فهما وقع الشك في أحد المتقابلين، وقع الشك في الآخر؛ وإن كان أحدهما ظاهراً، والآخر بعيداً، فالقول بوقوع الشك في أحد المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع، كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو، والشك في موت زيد مع ظن حياته. وهذا بخلاف ما إذا شكنا في الطهارة، وحكمنا بالنجاسة، نظراً إلى النجاسة السابقة، فإن الشك في هذه الصور لا يجمع النظر إلى الأصل، بل عند النظر إلى الأصل يرجح أحد احتمالي الشك على الآخر، فلا يبقى الشك متحققاً، حتى إنه لو وقع الشك في النجاسة أو الطهارة مع النظر إلى الأصل، لبقى الشك معمولاً به. وهذا، بخلاف ما نحن فيه، فإن الشك إنما وقع في فساد العلة في صورة

النقض مع النظر الى دليل العلة ؛ ولولا النظر الى دليل العلة ،
لكان الظاهر انتفاء الحكم لا انتفاء العلة . ومهما كان كذلك ،
فلا يمكن القضاء بظهور العلة ، مع أن تقاوم الاحتمال انما كان
بالنظر الى دليل العلة . كيف وإنه قد يمكن أن يقال : انتفاء
الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على أنه ليس بعلة ، وثبوت
الحكم على وفقه مع مناسبتة ، مما يوجب الشك في صحة التعليل
في الأصل المستروح إليه أنه وإن كان ثبوت الحكم به على وفق
الأصل غير أنه على خلاف الأصل بالنظر إلى دليل الفساد .
وثبوت الحكم لغيره ؛ وإن كان على خلاف الأصل مع عدم
الظفر به إلا أنه على وفق الأصل بالنظر إلى دليل الفساد .
ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات في صحة العلة . وكان الظاهر
قد دل على فسادها ، فلا يترك بالمشكوك فيه

فإن قيل : ما ذكرتموه من دلائل عدم الانتقاض في الصور
المذكورة معارض من ثمانية أوجه :

الأول ، وهو اختيار أبي الحسين البصرى ، أن تخصيص
العلة مما يمنع من كونها أمانة على الحكم في شيء من الفروع ،
سواء ظن بها أنها جهة المصلحة ، أو لم يكن ظن بها ذلك .
وبيان ذلك أننا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً

هي كونه موزوناً، ثم علمنا بإباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً مع أنه موزون، لم يخلُ إماماً أن يُعلمَ ذلك بعلةٍ أُخرى تقتضى إباحته، أو بنصٍ : فإن علمنا بإباحته بعلةٍ أُخرى يقايسُ بها الرصاص على أصلٍ مُباحٍ لكونه أبيض مثلاً، فإننا عند ذلك لا نعلمُ تحريمَ بيع الحديد بالحديد متفاضلاً إلا بكونه موزوناً غير أبيض، فإننا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قُبْحَ بيعه متفاضلاً كما لو شككنا في كونه موزوناً، فبان أننا لا نعلم بعد التخصيص تحريمَ شيءٍ لكونه موزوناً فقط، فبطل أن يكون الموزونُ وحدهُ علةً، بل الموزونُ مع كونه غير أبيض. وعلى هذا، يكونُ الكلامُ فيما إذا دلَّ على إباحة بيع الرصاص نصٌّ، وسواء علمت علة الإباحة أو لم تُعلم.

الثاني قال بعض أصحابنا : اقتضاء العلة للحكم إماماً أن يُعتبر فيه انتفاء المعارض، أو لا يُعتبر : فإن أُعتبر لم تكن العلة علةً إلا عند انتفاء المعارض ؛ وذلك يقتضى أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة، بل بعضها. وإن لم يُعتبر، فسواء حصل المعارض أو لم يحصل يكون الحكم حاصلًا ؛ وذلك يقدح في كون المعارض معارضاً

الثالث أنه لا بُدَّ وأن يكونَ بين كون المقتضى مقتضياً

اقتضاءً حقيقياً بالفعل وبين كون المانع مانعاً حقيقياً بالفعل
منافاةً بالذات ، وشرطُ طريان أحد المتنافيين بالذات انتفاء الأول
وليس انتفاء الأول لطريان اللاحق ، والألزم الدَّورُ وحيث كان
شرط كون المانع مانعاً خروج المقتضى عن كونه مقتضياً بالفعل
لم يجز أن يكون خروجه عن كونه مقتضياً بالفعل لأجل تحقق
والألزم الدَّورُ فإذا المقتضى انما خرج عن كونه مقتضياً لا بالمانع ،
بل بذاته ؛ وقد انعقد الأجماع على أن ما يكون كذلك لا يصلح
للعلية

الرابع أن الوصف وإن وُجد مع الحكم في الأصل ، فقد
وُجد مع الحكم في صورة النقض مع عدم الحكم . ووجوده
مع الحكم لا يقتضى القطع بكونه علّةً لذلك الحكم ووجوده
مع عدم الحكم في صورة النقض يقتضى القطع بأنه ليس بعلة
لذلك الحكم في تلك الصورة . والوصف الحاصل في الفرع ،
كما إنّه مثل الوصف الحاصل في الأصل ، فهو مثل الوصف
الحاصل في صورة النقض ؛ وليس إلحاقه بأحدهما أولى من
الآخر ، فلم يجز الحكم عليه بكونه علّةً

الخامس قالوا : لا طريق إلى صحة العلة الشرعية سوى
جريانها مع معلولها ؛ فإذا لم تجر معه ، لم يكن إلى صحتها طريق

السادس قالوا: العلة الشرعية إذا دلّ الدليل على تعلق الحكم بها، امتنع تخصيصها، كالعلة العقلية

السابع قالوا: العلة في القياس طريق إلى إثبات الحكم في الفرع، فإذا وجدت العلة في نوعين، امتنع أن تكون طريقاً إلى العلم بحكم أحدهما دون الآخر، كما في الإدراكات والأدلة العقلية

الثامن قالوا: لو جاز وجود العلة الشرعية في فروعٍ ثبت الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالإثبات أولى من البعض الآخر

وما ذكرتموه من دليل الانتقاض في الصورة الأخيرة معارض من أربعة أوجه:

الأول إجماع الصحابة على ذلك. ودليله ما روى عن ابن مسعود أنه كان يقول «هذا حكم معدول به عن سنن القياس» واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير، فصار إجماعاً

الثاني أن العلة الشرعية أمانة على الحكم في الفرع؛ ووجودها في موضع من غير حكم لا يُخرجها عن كونها أمانة، فإنه ليس من شرط كون الأمانة أمانة على شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائماً بدليل وجود جميع الأمانات الشرعية

على إثبات الأحكام ، وإن لم تكن الأحكام مُلازمة لها قبل ورودِ الشرع ؛ وبديلِ الغيمِ الرطبِ ، فإنه أمانةٌ على وجودِ المطرِ ، وإن لم يكن المطرُ مُلازماً له ؛ ولذلك ، فإنَّ وقوفِ مركوبِ القاضي على بابِ الملكِ أمانةٌ على كونه في دار الملكِ ، ولا يخرجُ ذلك أمانةً ، لوجوده في بعض الأوقاتِ والقاضي غيرُ موجودٍ في دار الملكِ ، بأن يكونَ مركوبُهُ مُستعاراً ؛ وكذلك خبرُ الواحدِ فإنه أمانةٌ على وجودِ الحكمِ ، وتختلفُ حكمه عندَ وجودِ النصِّ اراجعِ المخالفِ له لا يُخرجهُ عن كونه امانةً ، عليه عندَ عدمِ ذلك النصِّ

الثالثُ أنَّ العلةَ المستنبطةَ امانةً ، فجازَ تخصيصُها كالمنصوصةِ الرابعُ أنَّ كونَ الوصفِ امانةً على الحكمِ في محلِّ إماماً أن يتوقفَ على كونه امانةً على ذلك الحكمِ في محلِّ آخرٍ ؛ أو لا يتوقفُ : فإن توقفَ فيما أن لا يتعاكسَ الحالُ في ذلك ، أو يتعاكسُ : الأولُ محالٌ ، لما فيه من الدَّورِ . والثاني أيضاً محالٌ لعدمِ الأولويَّةِ . وإن لم يتوقفَ فهو المطلوبُ

والجوابُ عن المعارضةِ الأولى من المعارضاتِ الدالَّةِ على امتناعِ التخصيصِ : أنا ، وإن سلَّمنا أنَّ علةَ القياسِ امانةٌ على حكمِ الفرعِ معرفةً له ، وأنه إذا تخلفَ الحكمُ عنها في صورةٍ

أخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فرعٍ من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه، ولكن لا يلزم أن يكون انتفاء المعارض من جملة المعارف للحكم، بل المعارف للحكم إنما هو ما كان باعثاً عليه في الأصل؛ وانتفاء المعارض إنما توقف إثبات حكم الأمانة عليه ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له، فكان نفيه شرطاً في إثبات حكم الأمانة لا أنه داخل في مفهوم الأمانة.

وعن الثانية أنه، وإن سلم أن اقتضاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض، فما المانع منه؟ قولهم إنه يكون الحكم حاصلًا. وإن حصل المعارض، لا نسلم ذلك، فإن العلة، وإن كانت مقتضية للحكم فإنما يلزم وجود الحكم، أن لو انتفى المعارض الراجح أو المساوي. وعلى هذا فلا يلزم من انتفى القدر في المعارض ولا في العلة.

وعن الثالثة لا نسلم المناقاة بين اقتضاء المقتضى واقتضاء المانع، ولا استحالة الجمع بينهما، وإن استحالة الجمع بين حكميهما. وعلى هذا، فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضى عن جهة اقتضائه، لا بذاته، ولا بغيره؛ بخلاف المتنافيات بالذات.

وعن الرابعة أنه، وإن كان وجود الوصف مع الحكم في الأصل لا يُوجب القطع بكونه علّة، لكنه يغلب على الظن كونه علّة، ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقص، لا نُسلم أنه يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم، بل الظن بالعلية باقٍ بحاله؛ وانتفاء الحكم إنما كان لوجود المعارض النافي للحكم على ما هو معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة.

وعن الخامسة لا نُسلم أن أطراد العلة طريقٌ إلى صحتها، كما يأتي مفصلاً من كونه لا طريقاً سواه.

وعن السادسة لا نُسلم أن العلة العقلية تمتنع تخلف الحكم عنها، بل ذلك جائزٌ عند فوات القابل لحكمها، كما بيناهُ في الكلاميات. وإن سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها، فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها، ولا لكونها علّة، بل إنما كان ذلك بكونها مقتضية للحكم لذاتها، وذلك غير متحقق في العلة الشرعية فإنها ليست مقتضية للحكم لذاتها وإنما هي علّة بوضع الشارع لها اشارة على الحكم في الفرع.

وعن السابعة أنه ليست العلة في امتناع الاقتراق في الدليل العقلي المتعلق بمدلولين، وامتناع الاقتراق في الإدراك المتعلق بمدركين، كونه طريقاً لا دليلاً، بل لكون الدليل العقلي

مُوجِباً لذاته، ولكون الإدراك ممّا يجبُ العلمُ بالمدرَكِ عندهُ
عادةً، بخلاف العِللِ الشرعيّةِ، على ما سبق

وعن الثامنةِ أنّه إنّما اختصَّ البعضُ بتخلفِ الحكمِ دونَ
البعضِ، لاختصاصه بمعارض لا تتحقّق له فيما كان الحكمُ ثابتاً فيه
وعن المعارضة الأولى من المعارضات الدالّة على التخصيص
أنّه لا دلالة لِقول ابن مسعودٍ على أنّ القياسَ الذي كان الحكمُ
ثابتاً على خلافه أنّهُ حجّةٌ، فالإجماعُ على ذلك لا يكونُ مفيداً،
وإن كان حجّةً، لكن يمكن حملُهُ على ما إذا كان تخلفُ الحكمِ
عنه بطريق الاستثناء. ويجبُ الحملُ عليه، جمعاً بين الأدلّةِ

وعن الثانيةِ لا نسلمُ أنّ تخلفَ الحكمِ عن الأمانة من غير
معارضٍ لا يُخرجُها عن كونها أمانةً؛ وذلك، لأنّه إمّا أن يكونَ
كلُّ ما توقّفَ عليه التعريفُ في صورةٍ، كانت الأمانةُ أمانةً
فيه قد تتحقّق في صورةٍ تخلفَ الحكمِ أو لم يتحقّق:

فإن كان الأوّل، فتخلفُ الحكمِ عنه مُمتنعٌ. وإن كان
الثاني، فالوجودُ في صورةٍ التخلفِ ليس هو الأمانةُ التي توقّفَ
عليها التعريفُ، بل البعضُ منها. وعلى هذا، يكونُ تخريجُ كل
ما ذكره من الصورِ

وعن الثالثةِ يمنعُ كونُ المستنبطةِ مع تخلفِ الحكمِ عنها

من غير معارض أمارّة . وعلى هذا ، فلم يُوجدِ الجامعُ بين الأصلِ
والفرعِ . وإن دُلُّوا على كونها أمارّةً مع التخصيصِ بطريقٍ آخرَ ،
فهو كافٍ في المطلوبِ ، وخروجُ عن خصوصِ هذه الدلالةِ
وعن الرابعةِ أنّ المختارَ ممّا ذكروه من الأقسامِ قسمُ التوقفِ
من الطرفين

قولهم : إنّ ذلك يُفْضَى إلى الدّورِ - إنّما يلزمُ إنْ لو توقّفَ
كونُ الأمارّةِ في كلّ واحدةٍ من الصورتينِ على كونها أمارّةً في
الصورةِ الأخرى توقّفَ تقدّمُ أمّا إذا كان ذلك بطريقِ المعيةِ
فلا ، كما عُرِفَ ذلك فيما تقدّمَ والله أعلم

المسألة التاسعة

اختلفوا في الكسر . وهو تخلفُ الحكمِ المعللِ عن معنى العلةِ
وهو الحكمةُ المقصودةُ من الحكمِ ، هل هو مُبطلٌ للعلةِ أو لا ؛
وصورتهُ ما لو قال الحنفيُّ في مسألةِ العاصيِ بسفره مسافرٌ ،
فوجبَ أن يترخصَ في سفره كغيرِ العاصيِ في سفره ويبيّن مسافةَ
السفرِ ، بما فيه من المشقّةِ ، فقال المعترضُ : ما ذكرتهُ من الحكمةِ ،
وهي المشقّةُ ، منتقضةٌ ، فإنّها موجودةٌ في حقِّ الجمالِ وأربابِ
الصنائعِ الشاقّةِ في الحَضَرِ ؛ ومع ذلك فإنّه لا رخصةٌ ؛ والأكثرونَ

على أن ذلك غير مُبطلٍ للعلّة . والوجه فيه أن الكلام إنما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطةً بنفسها ، بل بضابطها وعند ذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لا ينضبط ، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال وما هذا شأنه . فدأب الشارع فيه ردّ الناس إلى المظان الظاهرة الجليّة ، دفعاً للعسر عن الناس والتخبُّط في الأحكام ، على ما قال تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وعلى هذا ، فيمتنعُ التعليلُ بها دون ضابطها . وإذا لم تكن علّة ، فلا معنى لإيرادِ النقصِ عليها فإن قيل : المقصودُ من شرعِ الحكمِ إنما هو الحكمة دون ضابطها ، وعند ذلك فيحتملُ أن يكون مقدارُ الحكمة في صورةِ النقصِ مساوياً لمقدارها في صورةِ التعليلِ ، ويحتملُ أن يكون أزيد ، ويحتملُ أن يكون أنقص . وعلى تقديرِ المساواة والزيادة ، فقد وُجدَ في صورةِ النقصِ ما كان موجوداً في صورةِ التعليلِ ، وإنما لا يكون موجوداً بتقديرِ أن يكون أنقص . ولا يخفى أن ما يتمُّ على تقديرين أغلبُ على الظنِّ مما لا يتمُّ إلا على تقديرٍ واحدٍ . ومع ذلك ، فيظهرُ الغناء ما ظنَّ أن الحكم معلَّلٌ به .

قلنا : الحكمة ، وإن كانت هي المقصودة من شرعِ الحكم ،

لكن على وجه تكون مضبوطةً إما بنفسها، أو بضابطها، لما ذكرناه. وما فرض من الحكمة في صورة النقص مجردة عن ضابطها، فامتنع كونها مقصودة؛ وبتقدير كونها مقصودة؛ فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها. وعلى هذا، فانتفاء الحكم، مع وجود الحكمة، في دلالة على إبطال التعليل بالحكمة مرجوحٌ بالنظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقص لمعارض. ومع هذا الاحتمال، فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها

فإن قيل: بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضاً في صورة النقص، فيظهر ان انتفاءه لانتفاء العلة، فهو معارضٌ بقول المستدل، بحث في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فدل على التعليل به

فإن قيل: بحثنا راجح، لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته إذ هو الأصل، نفيًا للتعارض، فهو معارضٌ بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار، فيتقاو مان، ويترجع كلام المستدل بأن مقدار الحكمة في صورة التعليل، وإن كان مظهرًا للوجود في صورة النقص، فيحتمل

أن لا يكون موجوداً فيها، والألّا كان مقطوعاً، لا مضموناً، وهو موجودٌ في صورة التعليل قطعاً مع قران الحكم به قطعاً، وهو دليل العلية، وما هو دليل البطلان موجودها في صورة النقض ظناً، مع انتفاء الحكم قطعاً، والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع من وجه، ومظنون من وجه. ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقض على المظنة. فلذلك، كان النقض لازماً على المظنة دون الحكمة.

فإن قيل: فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعاً، فما المختار فيه؟ قلنا: ذلك مما يمتنع وقوعه. وبتقدير وقوعه، فقد قال بعض أصحابنا: إنه لا ألتفات إليه، مصيراً منه إلى أن التوسل إلى معرفة ذلك في آحاد الصور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وخرج؛ ولا يلزم مثله في التوسل إلى معرفة الضوابط الجلية، فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد، ورد الناس إلى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب.

ولقائل أن يقول: البحث عن الحكمة في آحاد الصور، هل هي موجودة قطعاً، وإن كان يفضى إلى العسر والخرج، إلا أننا نعلم أن المقصود الأصلي من إثبات الأحكام ونفيها إنما هو

الحِكمُ والمقاصدُ . فعلى تقدير وجودِ الحكمةِ في بعضِ الصوَرِ
مماثلةٌ لها في محلِّ التعليلِ قطعاً ، لو لم تقل بوجوبِ التعليلِ بها
في غيرِ محلِّ التعليلِ ، لزمَ منه انتفاءُ الحكمِ مع وجودِ حكمتهِ
قطعاً ؛ وذلك ممتنعٌ ، كما يمتنعُ إثباتُ الحكمِ مع انتفاءِ حكمتهِ
قطعاً فيما عدا الصورةَ النادرةَ ؛ وكذلك لو لم نقل بإلغائها عند
تخلفِ الحكمِ عنها فيصح مع تيقنها ، فيلزمُ منه إثباتُ الحكمِ بها مع
الضابطِ مع كونها مُلغاةً قطعاً . ولا يخفى أنَّ محذورَ إثباتِ الحكمِ
لحكمةِ إلغائها الشارعُ أو نفي الحكمِ مع وجودِ حكمتهِ يقيناً
أعظمُ من المحذورِ اللازمِ للمجتهدِ من البحثِ عن الحكمةِ في
آحادِ الصوَرِ ، على ما لا يخفى . وعلى هذا ، يكونُ الكلامُ فيما
إذا فُرِضَ وجودُ الحكمةِ في صورةِ النقضِ أزيدَ منها في محلِّ
التعليلِ يقيناً . لكن إن كان قد ثبتَ معها في صورةِ النقضِ
حكمٌ هو أليقُ بها بأن يكونَ وافياً بتحصيلِ أصلِ الحكمةِ وزيادة
ولو رتبَ عليها في تلكِ الصورةِ الحكمِ المعلنِ كان فيه الإخلالُ
بتلكِ الزيادةِ في صورةِ النقضِ ، فلا يكونُ ذلك تقضياً للحكمةِ ،
ولا إلغاءً لها ، بل الواجبُ تخلفُ الحكمِ المعلنِ عنها وإثباتُ
الحكمِ اللائقِ بها ، الوافى بتحصيلِ الزيادةِ لما فيه من رعايةِ أصلِ
المصلحةِ وزيادتها ، فإنه أولى من رعايةِ أصلِ المصلحةِ وإلغائها

الزيادة . فإذا انتفأ الحكم في هذه الصورة لا يدلُّ على إلغاء
الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتها؛ ومثال ذلك ما اذا علل
المستدلُّ وجوب القطع قصاصاً بحكمة الزجرِ فقال المعترضُ :
مقصودُ الزجرِ في القتلِ العمدة العدوانِ أعظم . ومع ذلك فإنه
لا يجبُ بهِ القطعُ ، فالمستدلُّ أن يقولَ : الحكمةُ في صورة
النقضِ ، وان كانت أزيدَ منها في محلِّ التعليلِ ، غير أنه قد ثبت
معها في صورة النقضِ حكمٌ هو أليقُّ بها ، وهو وجوبُ القتلِ

المسألة العاشرة

اختلفوا في النقضِ المكسورِ ، وهو النقضُ على بعضِ أوصافِ
العلَّةِ . وذلك كما لو قال الشافعيُّ في مسألة بيعِ الغائبِ : مبيعٌ
مجهولِ الصفةِ عندَ العاقِدِ ، حالَ العقدِ ، فلا يصحُّ بيعُهُ ، كما لو قال
« بعْتُك عبداً » فقال المعترضُ هذا ينتقضُ بما لو تزوجَ امرأةً لم
يرَهَا ، فإنها مجهولةُ الصفةِ عندَ العاقِدِ لدى العقدِ ؛ ومع ذلك
فإنَّ النكاحَ يصحُّ ، والأكثرُون على ردِّه وإبطاله . وذلك ،
لأنَّ التعليلَ إنما وقعَ بكونه مبيعاً مجهولِ الصفةِ ، لا بكونه
مجهولِ الصفةِ فقط ، والمنكوحَةُ ليست مبيعةً ، وإن كانت
مجهولةً الصفةِ . وإبطالُ التعليلِ ببعضِ أوصافِ العلةِ لا يكونُ

إبطالاً بجملة العلة . نعم ، إن بين المعترض أنه لا تأثير للوصف
الذى وقع به الاحتراز عن النقص فى الحكم لا بانفراده ولا مع
ضميمة إلى الوصف الآخر ، فالمستدل بين أمرين بين أن يبقى
مصرّاً على التعليل بمجموع الوصفين ، وبين أن يترك الكلام على
التعليل بالوصف المنقوض : فإن كان الأوّل ، فقد بطل التعليل
بما علّل به لعدم التأثير لا بالنقض . وإن كان الثانى فقد بطل
التعليل بالنقض لكونه وارداً على كلّ العلة . فإن قيل الوصف
المحذوف وإن لم يكن مناسباً ، ولا له تأثير فى إثبات الحكم
المعلّل لا بانفراده ، ولا مع ضميمة الى غيره ، فلا يمتنع أخذه فى
التعليل لفائدة الاحتراز عن النقص ، وإنما يخرج عن التعليل ، إن
لوتعرّى عن الفائدة بالكلية ، وليست الفائدة منحصرة فى
المناسبة على ما تقدّم

قلنا : فائدة الاحتراز به عن النقص متوقفة على كونه من
أجزاء العلة ، حتى إنه لو لم يكن من أجزاء العلة ، لكانت العلة
ما وراءه ، والنقص إذ ذاك يكون وارداً عليها . وكونه من أجزاء
العلة يتوقف على إمكان الاحتراز به عن النقص ، وهو دور ممتنع

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية: فأثبتهُ قومٌ؛
ونفاهُ أصحابنا والمعتزلةُ

وقبل الخوض في الحجاج، لا بُدَّ من بيان أقسام العكس،
واختلاف الاصطلاحات فيه، وتعيين محل النزاع منها فنقول:
أما العكس في اللغة فماخوذٌ من ردِّ أوَّل الأمرِ الى آخره،
وآخره الى أوَّله، وأصله شدُّ رأس البعير بخطامه الى ذراعه

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوماً،
والملزوم لازماً، مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجاب
وذلك كقول القائل في عكس القضية الحملية اذا كانت موجبة
كليَّةً، كقولنا « كلُّ انسانٍ حيوانٌ » أو جزئيَّةً، كقولنا
« بعضُ الانسانِ حيوانٌ » « بعضُ الحيوانِ انسانٌ » أو كليَّةً
سالبةً، كقولنا « لا شيءٌ من الانسانِ بحجرٍ » « لا شيءٌ من

الحجرِ باِنسانٍ » وعلى قياسه عكسُ القضية الشرطية
وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فقد يُطلقُ العكسُ
باعتبارين: الأوَّلُ منهما مثلُ قولِ الحنفيِّ: لما لم يجب القتلُ
بصغيرِ المثقلِ، لم يجب بكبيره، بدليلِ عكسه في المحددِ، وهو

أَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ بِكَبِيرِ الْجَارِحِ ، وَجِبَ بِصَغِيرِهِ وَهُوَ بَاطِلٌ ، فَإِنَّهُ
لَا مَانِعَ مِنْ وَرُودِ الشَّارِعِ بِوَجُوبِ الْقِصَاصِ بِكُلِّ جَارِحٍ ، وَإِنْ
تَخَصَّصَ وَجُوبُهُ فِي الْمُثْقَلِ بِالْكَبِيرِ مِنْهُ . وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ انْتِفَاءُ
الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْعِلَّةِ ، وَالْعَكْسُ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ هُوَ الْمَقْصُودُ
بِالْخِلَافِ هَهُنَا

وَالْمُخْتَارُ فِيهِ إِنَّمَا هُوَ التَّفْصِيلُ وَهُوَ أَنَّ جِنْسَ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ ،
إِمَّا أَنْ لَا يَكُونُ لَهُ سِوَى عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ ، أَوْ أَنَّهُ مُعْلَلٌ بِعِلَلٍ ، فِي
كُلِّ صُورَةٍ بِعِلَّةٍ . فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ، وَذَلِكَ كَتَعْلِيلِ جِنْسِ
وَجُوبِ الْقِصَاصِ فِي النَّفْسِ بِالْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعَدْوَانِ ، فَإِنَّهُ لَا عِلَّةَ
لَهُ سِوَاهُ ، فَلَا شَكَّ فِي لَزُومِ انْتِفَائِهِ عِنْدَ انْتِفَاءِ عِلَّتِهِ ، لِأَنَّهُ
يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الْعِلَّةِ الْوَاحِدَةِ نَفْيُ الْحُكْمِ ، بَلْ لَأَنَّ الْحُكْمَ لَا بُدَّ
لَهُ مِنْ دَلِيلٍ ، وَلَا دَلِيلَ . وَإِنْ كَانَ الثَّانِي كَمَا فِي تَعْلِيلِ إِبَاحَةِ
الْدَّمِ بِالْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعَدْوَانِ ، وَالرَّدَّةِ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالزَّانَا فِي
الْإِحْصَانِ ، وَقَطْعِ الطَّرِيقِ ، وَتَعْلِيلِ تَقْضِي الْوَضُوءِ بِالْمَسِّ وَالْمَسِّ
وَالْبَوْلِ وَالغَائِطِ ، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ بَعْضِ هَذِهِ
الْعِلَلِ نَفْيُ جِنْسِ الْحُكْمِ ، لِجَوَازِ وُجُودِ عِلَّةٍ أُخْرَى ؛ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ
نَفْيُهُ بِتَقْدِيرِ انْتِفَاءِ جَمِيعِ الْعِلَلِ
هَذَا فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ ، وَأَمَّا آحَادُ أَشْخَاصِ الْحُكْمِ

في آحاد الصور، فإنه يمتنع تعليله بعلمين، على ما أتى تقريره .
وإنما يكون معللاً بعلة واحدة على طريق البدل، فلا يلزم من
نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها، لما سبق
فإن قيل: وإن كان الحكم معللاً بعلة واحدة، ولا علة
له سواها، فهي دليل عليه، فكانت مشابهة للدليل العقلي في
العقليات، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول .
ولهذا فإن الصنعة دليل وجود الرب تعالى . ولو قدر انتفاؤها
لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية
قلنا: العلة، وإن كانت دليل الحكم، فلا نفي بانتفاء
الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه، بل انتفاء العلم أو الظن به
ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل، ولا دليل .
وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع

المسألة الثانية عشرة

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلم، في كل صورة بعلة،
واختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلمين
معاً: فمنهم من منع ذلك مطلقاً كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين
ومن تابعهما، ومنهم من جوز ذلك مطلقاً، ومنهم من فصل بين

العلل المنصوصة والمستنبطة ، فجوزة في المنصوصة ، ومنع منه
في المستنبطة ، كالغزالي ومن تابعه
والختمار إنما هو المذهب الأول . وذلك ، لأنه لو كان معللاً
بعلتين ، لم يخلُ إما أن تستقل كل واحدة بالتعليل ، أو أن المستقل
بالتعليل إحداهما دون الأخرى ، أو أنه لا استقلال لواحدة
منهما ، بل التعليل لا يتم إلا باجتماعهما
لا جائز أن يقال بالأول ، لأن معنى كون الوصف مستقلاً
بالتعليل أنه علّة الحكم دون غيره ، ويلزم من استقلال كل
واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما ،
وهو محال

وان كان الثاني أو الثالث ، فالعلّة ليست إلا واحدة . وعلى
هذا فلا فرق بين أن تكون العلّة في محلّ التعليل بمعنى
الباعث أو بمعنى الأمانة

فإن قيل : نحن لا نفسر استقلال العلّة بأن الحكم ثبت
بها لا غير ، ليلزمنا ما قيل ، بل معنى استقلالها أنها لو انفردت
لكان الحكم ثابتاً لها ، ولا أثر لانتفاء غيرها . ولا يخفى وجه
الفرق بينه وبين القسمين الآخرين ؛ سلّمنا دلالة ما ذكرتموه
على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة

مستقلة بالحكم، لكنه معارض بما يدل على جوازه، بالنظر الى ما هو الواقع من أحكام الشرع، وذلك أننا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب على مختلفة، كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة. وعند ذلك، فإمّا أن يقال: العلة منها واحدة، أو الكل علة واحدة ذات أوصاف، أو أن كل واحدة علة مستقلة: لا جائز أن يقال بالأوّل، والأفهي معيّنة أو مبهمّة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به، وبهذا يبطل الإبهام. والقسم الثاني أيضاً، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال؛ ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام، الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلماً قتلاً عمداً عدواناً، وارتدّ عن الاسلام، وزنى محصناً، وقطع الطريق معاً، وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون، وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته، وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معاً

والجواب عن الاشكال الأوّل أنّ الكلام إنّما هو مفروض في حالة الاجتماع، لا في حالة الانفراد، والتقسيم في حالة الاجتماع، فعلى ما سبق. وأمّا الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول

أما إباحتُ قتلٍ مَنْ قتلَ ، وارتدَّ ، وزنى محصناً ، وقطع الطريقَ ،
فالعللُ وإن كانت فيه مُتعدِّدَةً : فالحكمُ أيضاً مُتعدِّدٌ شخصاً ،
وإن أُتخذَ نوعاً . ولذلك ، فإنه لا يلزمُ من انتفاءِ إباحتِ القتلِ
بعدَ العودِ عن الردَّةِ إلى الإسلامِ انتفاءُ الإباحتِ بباقي الأسبابِ
الأخرى ، ولا من انتفاءِ الإباحتِ بسببِ إسقاطِ القصاصِ انتفاؤها
بباقي الأسبابِ . ويدلُّ على تعدُّدِ الحكمِ أيضاً أنَّ الإباحتَ بجهةِ
القتلِ العمدِ العدوانِ حقٌّ للأدْمَى بجهةِ الخلوصِ . ولذلك ، يتمكَّنُ
من إسقاطه مطلقاً . والإباحتُ بجهةِ الزنا والردَّةِ حقٌّ لله تعالى
بجهةِ الخلوصِ دونِ الأدْمَى ؛ وذلك غيرُ متصوِّرٍ في شيءٍ واحدٍ ،
وعلى تقديرِ الاستيفاءِ ، فالمقدَّمُ حقُّ الأدْمَى ، وهو الإباحتُ بجهةِ
القصاصِ ، لأنَّ حقَّه مبنيٌّ على الشحِّ والمضايقةِ ، وحقُّ الله تعالى
مبنيٌّ على المسامحةِ والمساهلةِ ، من حيث إنَّ الأدْمَى يتضرَّرُ
بفواتِ حقِّه دونِ الباري تعالى

وأما ثبوتُ الولايةِ على الصغيرِ المجنونِ فمُستندةٌ إلى الصغرِ
لسبقه على الجنونِ ، لكونِ الجنونِ لا يُعرفُ إلا بعدَ حينٍ .
وكذلك امتناعُ نكاحِ الوالدةِ المرضمةِ ، فإنه مُستندٌ إلى الولادةِ
دونِ الرضاعِ ، لسبقها عليه

وأما الوطءُ في حقِّ الحائضِ المعتدَّةِ المُحرمةِ فغيرُ مُحَرَّمٍ على

التحقيق ، وإِنَّمَا المحرَّمُ في حقِّ الحائضِ ملابسةُ الأذى ، وفي
حقِّ المعتدَّةِ تطويلُ العِدَّةِ ، وفي حقِّ المُحرِّمةِ إفسادُ العبادةِ ،
وهي أحكامٌ مُتعدِّدةٌ ، لا أَنها حكمٌ واحدٌ
وأما المسُّ واللمسُ وباقى الأسبابِ فالأحداثُ المرتبَةُ عليها
متعدِّدةٌ على رأى لنا . وعلى هذا فلو نوى رفعَ حدثٍ واحدٍ منها
لارتفعَ الباقي ، فأحكامُها أيضاً مُتعدِّدةٌ ، لا أَنها حكمٌ واحدٌ ، والنزاعُ
إِنما هو في تعليلِ الحكمِ الواحدِ بالشخصِ بعَلمَتينِ ، لا في تعليلِ
حكَمينِ . وعلى هذا فلا يخفى وجهُ التخريجِ لكلِّ ما يردُّ من
هذا القبيلِ

المسألة الثالثة عشر

اختلفوا في العلةِ الواحدةِ الشرعيَّةِ هل تكونُ علةً لحكَمينِ
شرعيَّينِ أو لا ؟

والمختارُ جوازُهُ . وذلك ، لأنَّ العلةَ إمَّا بمعنى الأمانةِ أو الباعثِ
فإن كانت بمعنى الأمانةِ فغيرُ ممتنعٍ لا عقلاً ولا شرعاً نصبُ
أمانةٍ واحدةٍ على حكَمينِ مختلفينِ . وذلك ممَّا لا نعرفُ فيه خلافاً
كما لو قال الشارعُ : جعلتُ طلوعَ الهلالِ أمانةً على وجوبِ
الصومِ والصلاةِ ونحوه

وأما إن كانت بمعنى الباعث، فلا يمتنع أيضاً أن يكون الوصف الواحد باعثاً للشرع على حكمين مختلفين، أي مناسباً لهما . وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم، ووجوب الحد، وكذلك التصرف بالبيع من الأهل في المحل المرئي، فإنه مناسب لصحة البيع ولزومه

فإن قيل : إذا كان الوصف مناسباً لأحد الحكمين ، فمضى كونه مناسباً له أنه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده . وعلى هذا ، فيمتنع أن يكون مناسباً للحكم الآخر ، لأنه لو مناسبة لكان بمعنى أن ترتيبه عليه محصل للمقصود منه ، وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلًا به حكم الآخر وأيضاً فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسباً لحكمين مختلفين : فإما أن يناسبهما من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين : فإن كان الأول ، فهو ممتنع ، إذ الشيء الواحد لا يكون مناسباً لشيء من جهة ما يناسب مخالفة . وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة

والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكره . وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده ، وذلك مما يمنع كونه مناسباً للحكمين

بهذا التفسير، وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه، وإن لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر. وعلى هذا، فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازماً فلا يمتنع أن يكون مناسباً للحكمين بالتفسير الثاني

وعن الاشكال الثاني أنه إذا عُرِفَ أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين، فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسباً لهما من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة

إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث، كما قرّرناه، فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه، بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة، والأكان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقيناً، وهو ممتنع؛ ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير، كما يقوله أبو حنيفة، فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتاً ضرورة

وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود
علته، وهو ممتنع

فإن قيل: وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون
حكمة، وذلك الضابط في الأصل المذكور إنما يمتنع الضبط به
إن لو لم يكن له سوى حكمة واحدة؛ وأما إذا جاز أن يكون
الوصف الواحد ضابطاً في كل صورة لحكمة، فانتفاء حكمة
إحدى الصورتين عن الأخرى لا يوجب أن يكون ثبوت
الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عرياً عن الفائدة،
بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها،
ولحكمة الحكم في الصورة الأخرى شيء واحد

قلنا: إذا اتحد الضابط فاخصصه في كل صورة بحكمة
مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الأخرى؛ إما أن يكون
ذلك لذاته أو لخصص مختص بتلك الصورة، دون الصورة
الأخرى:

لا جاز أن يقال بالأول، وإلا لزم الاشتراك بين الصورتين
في الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم لها

وإن قيل بالثاني، فما به التخصيص في كل واحدة من
الصورتين، ولا وجود له في الصورة الأخرى يكون من جملة

الضابط، فالضابط للحكمتين يكون مختلفاً، وإن كان مركباً من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد

المسألة الخامسة عشرة

ذهب جماعة إلى إن شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعاً بحيث لا توجد الحكمة يقيناً في صورة دونه، مصيراً منهم إلى أنه لو كان كذلك فلا يخلو إماماً أن يثبت الحكم في الصورة التي وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط أو لا يثبت:

فإن كان الأوّل، فيلزم منه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها، وهو ممتنع، لما فيه من الاستغناء عن الضابط لإمكان إثبات الحكم بالحكمة دونه

وإن كان الثاني فيلزم منه إهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت إلا بها، وهو ممتنع. وصورة ذلك ضبط الخنفي العمدية باستعمال الجرح، حيث إنه يلزم منه إهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما إذا أدار حجر البرارة على رأسه، أو القاذ في بحر مغرق أو نار محرقة

ولقائل أن يقول: ما ذكر من المحذور إنما يلزم إن لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين، وهو باطل لما سبق. ومع

جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين ، لا يمتنع أن تكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ، ولها في كل صورة ضابطٌ بحسب تلك الصورة ، وذلك لا يجرُّ إلى إهمال الحكمة ولا إلى الغاء الضابط

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود ، وذلك كتعليل إثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ، فإن الولاية ثابتة قبل عروض الجنون

والمختارُ امتناعه . وذلك ، لأنَّ علة حكم الأصل إما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الأمانة المعرفة له فإن كان الأوَّل ، فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك : إما لا يباعث أو يباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم يباعث لا تحقق له مع الحكم

وإن كان الثاني ، فهو ممتنع لوجهين :

الأوَّل ما يبيِّن أنه من امتناع كون العلة في الأصل بمعنى الأمانة

الثانى أنها وإن كانت بمعنى الأمانة فإنما هو فى تعريفِ
الحكم، وقد عُرِفَ قبلها، ضرورة سبقيه فى الوجودِ عليها، وتعريفُ
المعروفِ مُحالٌ

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يستقيمُ بتقديرِ امتناعِ تعليلِ
الحكم الواحدِ بعَليتين، وإلا فبتقديرِ تعليله بعَليتين، فلا يمتنعُ
تعليله بعلةٍ موجودةٍ معه وعلةٍ متأخرةٍ عنه
قلنا: أما أولاً فقد بينا امتناعِ تعليلِ الحكم بعَليتين فى صورة
واحدةٍ وبتقديرِ جوازِ ذلك فأنما يجوزُ لتقديرِ أن لا تكون
إحدى العَليتين متقدمةً على الأخرى لما بيناهُ فيما تقدم

المسألة السابعة عشر

إذا كان الحكمُ فى الأصلِ نفيًا، والعلةُ له وجودٌ مانعٌ
أو فواتٌ شرطٌ، فقد اختلفوا فى اشتراطِ وجودِ المقتضى لإثباته
والمختارُ اشتراطُه. وذلك، لأنَّ الأحكامَ إنما شرعتْ لمصالحِ
الخلقِ؛ فما لا فائدةَ فى إثباته، فلا يُشرَعُ. فانتفاؤه يكونُ
لا انتفاءِ فائدته، وسواءٌ وجدَت ثمَّ حكمةٌ تقتضى نفيه أو لم توجد.
وفرقٌ بينَ انتفاءِ الحكمِ لا انتفاءِ فائدته، وبينَ انتفاءِ لوجودِ
فائدةٍ نافيةٍ له. وإذا كان كذلك، فما لم يوجدِ المقتضى للإثباتِ،

كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً
فإن قيل : لا خفاء بأن وجود المقتضى من قبيل المعارض
لوجود المانع وفوات الشرط ، فإذا استقل المانع وفوات الشرط
بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورتته ، فلأن يستقل
بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى ؛ وأيضاً فإننا لو اشترطنا وجود
المقتضى ، فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط .
والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين .
وعند انتفاء المقتضى ، لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع
تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط ، لزم
منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم
به ، وهو خلاف الأصل

قلنا : جواب الإشكال الأول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم
بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى المشترط في إعماله لما بيناه
انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله

وجواب الثاني أنه وإن لزم من وجود المقتضى التعارض
بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، فهو أهون من نفيه لوجود
المانع مع فوات شرط إعماله ، على ما حققناه . ولهذا كان نفي
الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى متفقاً عليه بين

القائلين بتخصيص العلة ، ومختلفاً فيه مع انتفاء المقتضى . وبتقدير
انتفاء المقتضى فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات
الشرط وإن أفضى الى إلغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع
أعتباره ، إلا أنه أولى من انتفائه للمانع أو فوات الشرط .
ولهذا ، وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم
المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي
مع القائلين بامتناع تخصيص العلة ، فكان النفي له أولى
ولا يمكن أن يقال بإحالة النفي على نفي المقتضى والمانع معاً
لأنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد مستقلاً بالنفي أو أن
المقتضى للنفي الهيئة الاجتماعية منهما ، وهما بمنزلة أجزاء العلة
النافية : لا سبيل الى الأول لما بيناه من امتناع تعليل الحكم
الواحد في صورة واحدة بعلمتين مستقلتين ؛ ولا سبيل الى الثاني
لأن نفي المقتضى بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي إجماعاً ،
وفيه إخراج المستقل عن الاستقلال ، وهو ممتنع . وإذا ثبت
أنه لا بُدَّ في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضى ،
فلا بُدَّ من بيانه بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعلته بما
يساعد من الأدلة ، وإن اتفق أن كان الشارع قد نصَّ على
نفي الحكم ، فهو دليل ظاهر على وجود المقتضى ، لأنه لو

لم يكن المقتضى موجوداً، كانت فائدة التنصيص على النفي التأكيد لاستقلال نفي المقتضى بالنفي . والأصل أن يُحمل كلام الشارع على فائدة التأسيس ، لكونها أصلاً؛ وإنما يتم ذلك بالنظر إلى وجود المقتضى

فإن قيل : اعتقاد وجود المقتضى حملاً للكلام على فائدة التأسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه، وهو خلاف الأصل؛ وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضى مع كونه خلاف الأصل دفعاً لمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد، أولى من العكس

قلنا: بل المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضى لا غير، وهو غالب في الشرع، ومحذور التأكيد مع كونه نادراً فيه مخالفة ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره، مع أن الغالب من حال الشارع اعتبار المناسبات، لا إلغاؤها. ولا يخفى أن التزام محذور عهد التزامة في الشرع غالباً وليس فيه التزام محذور آخر، أولى من التزام محذور لم يمهّد التزامة في الشرع غالباً وفيه التزام محذور آخر

المسألة الثامنة عشرة

يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلق بها
مما ترجع على الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال، وذلك كتعليل
وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء، لما فيه من رفع
وجوب الشاة، وإن ارتفع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال
العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به، وأن
لا تكون طردية محضة كالطول والقصر والسواد والبياض
ونحوه، لما يبيّن أنه من أن العلة في الأصل لا تكون إلا بمعنى
الباعث، والوصف الطردى لا يكون باعثاً، ولأن الحكم في
الفرع إنما يثبت بما غلب على الظن أن الحكم في الأصل ثابت
له، وذلك غير متصور في الوصف الطردى، وإن لا يكون لها
في الأصل معارض لا تحقق له في الفرع لما يأتي تفرده، وأن
لا تكون مخالفة للنص الخاص أو للإجماع. وهذا كله من
الشروط المنقولة عليها

وقد اشترط فيها أن لا تكون مخصصة لمعوم القرآن، وقد
أبطلناه فيما تقدم، وإن لا تمارضها علة أخرى تقتضي تقيض
حكمها، وإنما يصح ذلك أن لو كانت العلة المعارضة لها راجحة

عليها ، وممتنعة التخصيص ، وقد عُرِفَ ما في ذلك ، وأن لا تتضمن زيادةً على النص ، وإنما يصحُّ ذلك أن لو كانت الزيادة منافيةً لمقتضى النص ، وان تكون منزعةً من أصلٍ مقطوعٍ بحكمه ، وليس كذلك لما بيناهُ من جواز القياس على أصلٍ حكيمٍ ثابتٍ بدليلٍ مظنونٍ ، وأن لا تكون مخالفةً لمذهب الصحابي ، وليس كذلك ، لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستنداً الى علةٍ مستنبطةٍ من أصلٍ آخر ، إلا أن تكون علةً مع ظهورها راجحةً ، وأن يكون وجودها في الفرع مقطوعاً به ، وليس كذلك ، لأن وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع ، فكان الظن كافياً فيه ، كما في وجودها في الأصل ، وفي كونها علةً ، وفي نفي المعارض عنها في الأصل والفرع . وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نصب الوصف سبباً وعلةً من الشارع ، وأن دليلاً لا بُدَّ وان يكون شرعياً وسواء كان كونه سبباً وعلةً وحكماً شرعياً ، أو لم يكن ، كما سبق وجه الكلام فيه ؛ وإنما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس : فذهب بعض

أصحابنا إلى أن شرطه أن لا يكون متناولاً لإثبات الحكم في
الفرع ، وذلك كما لو قال الشافعيُّ في مسألة الفواكه « مطعموم »
فجرى فيه الرِّبَا قِياساً على البُرِّ ، ثمَّ دلَّ على كونِ الطعمِ علَّةً
بقوله عليه السلامُ « لا تبيعوا الطعامَ بالطعامِ إلَّا مثلاً بمثلٍ »
فإنه وإن كان دليلاً على كونِ الطعمِ علَّةً بالإيحاء فهو دليلٌ
على تحريمِ الرِّبَا في الفواكهِ بعمومه . وربما كان الدليلُ الدالُّ على
العلَّةِ متناولاً لحكمِ الفرعِ بخصوصه ، دونَ حكمِ الأصلِ ؛
وذلك كما لو قال الحنفيُّ في مسألة الخارجِ من غيرِ السبيلين
« خارج نجسٌ » فينقضُ الوضوءَ كالخارجِ من السبيلين . ثمَّ دلَّ
على كونِ الخارجِ النجسِ علَّةً للنقضِ بقوله ، عليه السلامُ
« مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ أَوْ أَمَذَى فَلْيَتَوَضَّأْ وَضوءَهُ لِلصَّلَاةِ » فإنَّ القَاءَ
والرَعافَ والمذَى من حيث هو خارجٌ ، نجسٌ مُناسبٌ لنقضِ
الوضوءِ ، فترتبُ الحكمُ عليه في كلامِ الشارعِ يدلُّ على التعليلِ به ،
كما يأتي في طرقِ إثباتِ العلَّةِ ، ولكنَّه مع ذلك متناولٌ لإثباتِ
حكمِ الفرعِ بخصوصه دونَ حكمِ الأصلِ ، وإنَّما شرطوا امتناعَ
ذلك مصيراً منهم إلى أنَّه إذا كان دليلُ العلَّةِ يستقلُّ بالدلالةِ
على الحكمِ المتنازعِ فيه ، فالاستدلالُ بالعلَّةِ على الحكمِ على وجهِ
لا بُدَّ من إثباتِها بدليلٍ مستقلٍّ بإثباتِ الحكمِ المتنازعِ فيه ،

يكون تطويلاً بلا فائدة، فليعدل إليه أولاً
واقفال أن يقول: الاستدلال بالعلّة المثبتة بالنص المتناول
لحكم الفرع وإن أفضى إلى التطويل، فخاصة يرجع إلى
مناقشة جدليّة، وليس ذلك مما يقدح في صحّة القياس المذكور،
ولا يكون قادحاً في المقصود، وقد ينقدح عنه جواب آخر في
بعض الصور، وهو عند ما إذا كان العام الدال على حكم
الفرع قد خصّ في صورة، وكان المستدلّ معن يرى أن العام
بعد التخصيص لا يبقى حجّة إلا في أقلّ الجمع، فله أن يقول:
إنما لم أتمسك بعموم النصّ في إثبات حكم الفرع، لعدم مساعده
الدليل على إدراج الفرع فيه، وذلك لا يمنع من التمسك به في
إثبات العلة، ولو في صورة واحدة؛ ومهما كان كذلك، لزم
إثبات الحكم بتلك العلة في أيّ صورة وجدت؛ ولذلك وقع
التمسك به في إثبات العلة دون الحكم

المسألة العشرون

اختلف الشافعيّة والحنفيّة في حكم أصل القياس المنصوص
عليه، هل هو ثابت بالعلّة أو النصّ؛ فقالت الشافعيّة إنه
ثابت بالعلّة، وقالت الحنفيّة إنه ثابت بالنصّ، محتجين على
ذلك بأمر ثلاثة:

الأوّل أنّ الحكمَ في الأصلِ مقطوعٌ به، والعلّةُ المستنبطةُ منه مضمونةٌ. والمقطوعُ به لا يكونُ ثابتاً بالمظنونِ
الثاني أنّ العلةَ مستنبطةٌ من حكمِ الأصلِ، ومتفرّعةٌ عليه،
وتابعةٌ له في الوجودِ، فلو كانَ الحكمُ ثابتاً بها، لكانَ الأصلُ
ثابتاً بما لا ثبوتَ له دونَ ثبوته، وهو دورٌ

الثالث أنّهُ قد يثبتَ الحكمُ تعبداً من غيرِ علّةٍ، فلو كانَ
ثابتاً بالعلّةِ، لما ثبتَ معَ عدمِها

واعلمَ أنّ الخلافَ في هذهِ المسألةِ آتِلُ الى اختلافٍ في
اللفظِ. وذلكَ أنَ قولَ أصحابنا بأنَّ الحكمَ ثابتٌ بالعلّةِ، لا يُريدونَ
به أنّ العلةَ مُعرّفةٌ له بالنسبةِ إلينا ضرورةً أنّها مستنبطةٌ منه،
وأنّها لا تُعرَفَ دونَ معرفته، وإِنّما يُريدونَ به أنّها الباعثةُ
للشارعِ على إثباتِ الحكمِ في الأصلِ، وأنّها التي لأجلِها أثبتَ
الشارعُ الحكمَ، وأصحابُ أبي حنيفةٍ غيرُ مُنكرينَ لذلكَ؛ وحيث
قالتَ الحنفيةُ إنّ العلةَ غيرُ مثبتةٍ للحكمِ لم يريدوا بذلكَ أنّها
ليستَ باعثةٌ، وإنما أرادوا بذلكَ أنّها غيرُ مُعرّفةٍ لحكمِ الأصلِ
بالنسبةِ إلينا، وأصحابنا غيرُ مُنكرينَ لذلكَ فلا خلافَ في المعنى،
بل في اللفظِ

الفصل الثالث

في شروط الفرع وهي خمسة

الشرط الأول أن يكون خالياً عن معارضٍ راجحٍ يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس ، على رأى القائلين بجواز تخصيص العلة ، ليكون القياس مفيداً

الشرط الثاني أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل ، إما في عينها ، كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، أو في جنسها ، كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ، لأن القياس على ما تقدم إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل . فإذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصيتها ، فلم تكن علة الأصل في الفرع ، فلا يمكن تعدية حكم الأصل إلى الفرع

الشرط الثالث أن يكون الحكم في الفرع ممثلاً لحكم الأصل في عينه ، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد ، أو جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في

نكاحهما، قياساً على إثبات الولاية في مالها، فإنَّ المشترك بينهما
إنَّما هو جنسُ الولاية لا عينها؛ ولو لم يكن كذلك لكان القياس
باطلاً. وذلك، لأنَّ شرع الأحكام لم يكن مطلوباً لذاته، بل لما
يُفصّلُ إليه من مقاصد العباد، وسواء ظهر المقصود أم لم يظهر
فإذا كان حكم الفرع مُمثلاً لحكم الأصل، علمنا أنَّ ما
يحصلُ به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل ضرورة
اتِّحاد الوسيلة، فيجبُ إثباته

وأما إذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل مع أنه الوسيلة
إلى تحصيل المقصود، فإفضاعه إلى الحكمة المطلوبة يجبُ أن
يكون مخالفاً لإفضاع حكم الأصل إليها. والمخالفة بينهما في
الإفضاع إما أن تكون بزيادة في إفضاع حكم الأصل إليها، أو
في إفضاع حكم الفرع:

فإن كان الأوَّل، فلا يلزم من شرع الحكم في الأصل رعايةً
لأصل المقصود وزيادة الإفضاع إليه، شرع حكم الفرع تحصيلاً
لأصل المقصود دون زيادة الإفضاع إليه، لأنَّ زيادة الإفضاع
إلى المقصود مقصودة في نظر العقلاء وأهل العرف

وإن كان الثاني فهو ممتنع، لأنَّنا أجمعنا على امتناع ثبوت

مثل حكم الفرع في الأصل

وعند ذلك ، فتنصيصُ الشارعِ على حكمِ الأصلِ دون حكمِ
الفرعِ يدلُّ على أنَّ حكمَ الأصلِ أفضى إلى المقصودِ من حكمِ
الفرعِ وإلاَّ فلو كان حكمُ الفرعِ أفضى إلى المقصودِ من حكمِ
الأصلِ ، لكان أولى بالتنصيصِ عليه فإن قيل ما ذكرتموه فرعُ
تصوُّرِ الاختلافِ في الأحكامِ الشرعيَّةِ ، وليس كذلك ، وذلك
لأنَّ حكمَ الله هو كلامه وخطابه ؛ وذلك ممَّا لا اختلافَ فيه ؛
وإنما الاختلافُ في تعلُّقاته ومُتعلِّقاته . وحكمُ الشارعِ بالوجوبِ
لا يُخالفُ حكمه بالتحرُّيمِ من حيث هو حكمُ الله وكلامه .
وإن وقعَ الاختلافُ في أمرٍ خارجٍ ، كالذمِّ على الفعلِ ، والذمِّ
على التركِ ، بسببِ اختلافِ محلِّ الخطابِ . ولا يخفى أنَّ اختلافَ
محلِّ الخطابِ غيرُ مُوجبٍ لاختلافِ الحكمِ في نفسه ، بدليلِ
اشتراكِ الصومِ والصلاةِ في حكمِ الوجوبِ ، والقتلِ والزنا في التحريمِ
وإن سلَّمنا تصوُّرَ الاختلافِ في نفسِ الحكمِ الشرعيِّ ،
ولكن ما المانعُ أن يكونَ إفضاءُ حكمِ الفرعِ إلى المقصودِ أتمَّ
من إفضاءِ حكمِ الأصلِ إليه

قولكم : لو كان كذلك ، لكان التنصيصُ عليه في الأصلِ
أولى ، إنما يلزمُ أن لو لم تكن فائدةُ التنصيصِ على حكمِ الأصلِ
لقصدِ التنبيةِ بالأدنى على الأعلى ، وبتقديرِ أن لا يكونَ ذلك

مقصوداً للشارع ، فإنما لم ينصَّ عليه لاحتِمالِ أن يكونَ ذلك
لما نعت مختصَّ به ، لا وجودَ له في حكمِ الأصلِ
والجوابُ عن السؤالِ الأوَّلِ أنَّه ليسَ حكمُ الشارعِ عبارةً
عن مُطلقِ كلامِهِ وخطابِهِ ، ليصحَّ ما قيلَ ، بلِ الخطابُ المقيدُ
بتعلُّقِ خاصِّ ، كما بيَّناهُ في حدِّ الحكمِ . وإذا كانَ التعلُّقُ داخلياً
في مفهومِ الحكمِ فالتعلُّقاتُ مُختلفةٌ ، ويلزمُ من اختلافِها اختلافُ
الأحكامِ

وعن الثاني أنَّه لو كانت فائدةُ تخصيصِ حكمِ الأصلِ
بالتنصيصِ عليه التنبيةً بهِ على حكمِ الفرعِ ، لكانَ حكمُ الفرعِ ثابتاً
بمفهومِ الموافقةِ ، لا بالقياسِ ، ولجازِ إثباتُهُ في الأصلِ ، وهو ممتنع
قولهم : إنما لم ينصَّ عليه لاحتِمالِ اختصاصِهِ بما نعت
قلنا : المانعُ إمَّا أن يكونَ من لوازمِ صورةِ الأصلِ ، أو من
لوازمِ مثلِ حكمِ الفرعِ ، أو من لوازمِ اجتماعِ الأمرينِ :
فإن كانَ الأوَّلُ ، فيلزمُ منه امتناعُ إثباتِ حكمِ الأصلِ في
الأصلِ بطريقِ الأولى ، ضرورةَ كونِ مقصوده أَدنى من مقصودِ
حكمِ الفرعِ ، على ما وقع بهِ الفرضُ

وإن كانَ الثاني فيلزمُ منه امتناعُ ثبوتهِ في الفرعِ أيضاً ضرورةً
أنَّ ما هو المانعُ من إثباتِهِ في الأصلِ من لوازمِ نفسِ ذلكِ الحكمِ

وإن كان الثالث ، فالأصلُ عدمه
الشرطُ الرابعُ أن لا يكونَ حكمُ الفرعِ منصوباً عليه ،
وإلا ففيه قياسُ المنصوصِ على المنصوصِ ، وليسَ أحدهما بالقياسِ
على الآخرِ أولى من العكسِ . وهذا مما لا نعرفُ خلافاً بين
الأصوليين في اشتراطه

الشرطُ الخامسُ أن لا يكونَ حكمُ الفرعِ مُتقدِّماً على حكمِ
الأصلِ ، وذلك كما لو قاسَ الشافعيُّ الوضوءَ على التيمُّمِ في الافتقارِ
إلى النيَّةِ ، لأنَّهُ يلزمُ منه أن يكونَ الحكمُ في الفرعِ ثابتاً قبلَ
كونِ العلةِ الجامعةِ في قياسه علةً ، ضرورةً كونها مستنبطة من
حكمٍ متأخِّرٍ عنه ، اللهمَّ إلا أن يُذكرَ ذلك بطريقِ الإلزامِ
للخصمِ ، لا بطريقِ مأخذِ القياسِ . وقد شرطَ قومٌ أن يكونَ
الحكمُ في الفرعِ ثابتاً بالنصِّ جملةً لا تفصيلاً ، وهو باطلٌ .
فإنَّ الصحابةَ قاسوا قوله « أنت على حرامٍ » على الطلاقِ واليمينِ
والظهارِ ، ولم يُوجدَ في الفرعِ نصٌّ ، لا جملةً ولا تفصيلاً

الباب الثاني

في مسالك إثبات العلة الجامعة في القياس

المسلك الأول: الإجماع - وهو أن يُذكر ما يدلُّ على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علةً لحكم الأصل، إما قطعاً، أو ظناً؛ فإنه كافٍ في المقصود. وذلك كإجماعهم على كون الصِّغَرِ علةً لثبوت الولاية على الصغير،

في قياس ولاية النكاح على ولاية المال

فإن قيل: فإذا كانت العلة مُجمَعاً عليها قطعاً، فكيف يسوغُ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد؟ قلنا: بأن يكون وجودها ظنياً في الأصل أو الفرع. وأما إن كان وجودها فيهما مع كونها مقطوعاً بعليتهما، فلا

المسلك الثاني: النصُّ الصريح - وهو أن يُذكر دليلٌ من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظٍ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه إلى نظرٍ وأستدلال. وهو قسمان: الأول ما صرح فيه بكون الوصف علةً أو سبباً للحكم

الفلاني؛ وذلك، كما لو قال: العلة كذا، أو السبب كذا

القسمُ الثاني ما وردَ فيه حرفٌ من حروفِ التعليلِ كاللامِ
والكافِ ومن وإنَّ والباءِ

أمَّا (اللام) فكقوله تعالى « أقيم الصلاة لدلوك الشمس »
أى زوال الشمس . وكقوله تعالى « وما خلقت الجنَّ والأنسَ
إلا ليعبدون » وكقوله عليه السلام « كنتُ نهيتكم عن أدخارِ
لحومِ الأضاحي لأجلِ الدافَّةِ » أى القوافلِ السيَّارة . وذلك يدلُّ
على التعليلِ بالوصفِ الذى دَخَلَتْ عليه (اللام) لتصریحِ أهلِ
اللغةِ بأنَّها للتعليلِ

وأمَّا (الكاف) فكقوله تعالى « كيلا يكون دولة بين
الأغنياء » أى كي لا تبقى الدولة بين الأغنياء ، بل تنتقل الى غيرهم
وأمَّا (من) فكقوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا على بنى
اسرائيلَ »

وأمَّا (إنَّ) فكقوله عليه السلام « فى قتلى أحدِ زملوهم
بكلومهم فإنَّهم يُحشرون يومَ القيامةِ ، وأوداجهم تشخبُ دماغاً ،
اللونُ لونُ الدمِ ، والريحُ ريحُ المسكِ » وكقوله عليه السلام فى
حقِّ محرمٍ وقصَّتْ بهِ ناقتهُ ، لا تخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيباً ،
فإنه يُبعثُ يومَ القيامةِ مُبَيَّأً

وأمَّا (الباء) فكقوله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون »

فهذه هي الصَّيغُ الصَّرِيحَةُ في التعليل ؛ وعند ورودها يجبُ
اعتقادُ التعليلِ ، إلا أن يدلُّ الدليلُ على أنها لم يقصد بها التعليلُ
فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك في (اللام) كما لو قيل : « لِمَ
فعلت كذا ؟ » فقال « لأنني قصدتُ أن أفعل » وكما في قولِ
القائلِ « أحملي لله وقول الشاعر « لِدُوا للموتِ وأبنوا للخرابِ »
فقصدُ الفعلِ لا يصلحُ أن يكون علةً للفعلِ وغرضاً له . وكذلك
ذاتُ الله تعالى لا تصلحُ أن تكون علةً للصلاةِ ، ولا الموتُ
علةً للولادةِ ولا الخرابُ علةً للبناءِ ، بل علةُ الفعلِ ما يكونُ باعثاً
على الفعلِ ، وهي الأشياءُ التي تصلحُ أن تكون بواعثَ . وكما في
قوله تعالى « يُخْرَبُونَ بيوتَهُم بأيديهم وأيدي المؤمنين » ذلك
بأنَّهُم شاقُّوا الله ورسولَهُ « وليس كلُّ من شاقَّ الله ورسولَهُ
يُخْرَبُ بيتهُ ، فليست المشاقَّةُ علةً لخرابِ البيتِ ، اللهمَّ إلا أن
يُحْمَلَ لفظُ الخرابِ على استحقاقِ الخرابِ ، أو على استحقاقِ
العذابِ ، فإنه يكونُ معللاً بالمشاقَّةِ .

المسلك الثالث : - ما يدلُّ على العليَّةِ بالتنبيهِ والإيحاءِ
وذلك بأن يكون التعليلُ لازماً من مدلول اللفظِ وضعاً لا
أن يكون اللفظُ دالاً بوضعه على التعليلِ ، وهو ستةُ أقسامٍ
القسم الأول - ترتيبُ الحكمِ على الموصفِ بفاء التعقيبِ

والتسبب في كلام الله أو رسوله أو الراوي عن الرسول
أمّا في كلام الله تعالى فكما في قوله تعالى « والسارقُ والسارقةُ
فاقطعوا أيديهما » « واذا قُمتُم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم »
وأمّا في كلام رسوله فكقوله عليه السلام « مَنْ أَحْيَا أَرْضًا
مَيْتَةً ، فَهِيَ لَهُ » وقوله « ملكت نفسك فاخترى »
وأمّا في كلام الراوي فكما في قوله : سها رسولُ الله
صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد ، وزنا ماعز ، فرجه
رسولُ الله ، صلى الله عليه وسلم ، وذلك في جميع هذه الصور
يدلُّ على أن ما رتب عليه الحكم (بالفاء) يكونُ علّةً للحكم
لكون (الفاء) في اللغة ظاهرة في التعقيب . ولهذا فإنه لو قيل
« جاء زيدٌ فعمرؤ » فإنَّ ذلك يدلُّ على مجيئ عمرو عقب مجيئ
زيد من غير مهلة ؛ ويلزم من ذلك السببية لأنّه لا معنى لكون
الوصف سبباً ، إلّا ما ثبت الحكم عقبه ؛ وليس ذلك قطعاً ، بل
ظاهراً ، لأنَّ (الفاء) في اللغة قد تردُّ بمعنى الواو في إرادة الجمع
المطلق ، وقد تردُّ بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة ، كما
سبق تعريفه . غير أنّها ظاهرة في التعقيب ، بعيدة فيما سواه .
وهذه الرتب متفاوتة ، فأعلاها ما ورد في كلام الله تعالى ، ثمَّ
ما ورد في كلام رسوله ، ثمَّ ما ورد في كلام الراوي ، وسواء

كان فقيهاً أو لم يكن، لكنَّهُ إِنْ كَانَ فقيهاً كَانَ الظنُّ بقوله أَظْهَرَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فقيهاً، وَإِنْ كَانَ فِي أَدْنَى الرتَبِ، غَيْرَ أَنَّهُ مُغَابٌ عَلَى الظنِّ، لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ سَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ، فَالظَّاهِرُ مِنْ حَالِهِ مَعَ كَوْنِهِ مُتَدِينًا عَالِمًا بِكَوْنِ (الفاء) مَوْضُوعَةً لِلتَّعْقِيبِ، أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْهَمُ أَنَّ السَّهْوَ سَبَبٌ لِلسُّجُودِ، وَإِلَّا لَمَا رَتَّبَ السُّجُودَ عَلَى السَّهْوِ بِالفاءِ، لَمَّا فِيهِ مِنَ التَّلْيِيسِ بِنَقْلِ مَا يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ، وَلَا يَكُونُ سَبَبًا، بَلْ وَلَمَّا كَانَ تَعْلِيْقُهُ لِلسُّجُودِ بِالسَّهْوِ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ

القسم الثاني - ما لو حدثت واقعة، فرُفِعَتْ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحُكِمَ عَقِيبَهَا بِحُكْمٍ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ مَا حَدَثَ عِلَّةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ

وَذَلِكَ كَمَا رُوِيَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَاذَا صَنَعْتَ؟ فَقَالَ وَقَعْتُ أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ عَامِدًا. فَقَالَ لَهُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَعْتَقَ رَقَبَةً. فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْوَقَاعِ عِلَّةً لِلتَّعْقِيقِ وَذَلِكَ لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَعْرَابِيَّ إِذَا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ وَاقِعَتِهِ لِبَيَانِ حُكْمِهَا شَرْعًا، وَأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذَا ذَكَرَ ذَلِكَ الْحُكْمَ فِي مَعْرُضِ الْجَوَابِ لَهُ، لَا أَنَّهُ ذَكَرَهُ ابْتِدَاءً

منه لما فيه من إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وكل ذلك وإن كان ممكناً، إلا أنه على خلاف الظاهر. وإذا كان ذلك جواباً عن سؤاله، فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقدرًا في الجواب في كلام الجيب، فيصير كأنه قال: واقعت فكفر. وقد عرف أن الوصف إذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقاً، فإنه يكون علّة؛ فكذلك إذا كان الحكم مرتباً عليه بفاء التعقيب تقديراً

ولهذا كان هذا القسم مأخوفاً بالقسم الذي قبله، وإن كان دونه في الظهور والدلالة، لكون (الفاء) فيه مقدّرة، وفي الأوّل مُحَقَّقة، ولاحتّمال أن يكون قد بدأ به لا عن قصد الجواب؛ وذلك، كما لو قال العبد لسيّده: قد طلعت الشمس أو غربت. فقال له: اسقني ماءً فإنه لا يفهم منه الجواب لسؤاله، ولا التعليل، بل هو أمرٌ له ابتداءً بسقى الماء وعدول عن السؤال بالكليّة، إما لذهوله عن السؤال أو لعدم الالتفات إليه لعدم تعلق الفرض به؛ غير أن هذا الاحتمال، وإن كان منقداً ههنا، فهو بعيدٌ في حقّ النبي، عليه السلام، فيما فرض السؤال عنه، إذ الغالبُ عدمُ الذهول؛ وأنه إنما قصد الجواب حتى

لا يكون مؤخرًا للبيان عن وقت الحاجة، مع كونه خلاف
الظاهر

القسم الثالث - أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم
يُقدَّر التعليل به لما كان لذكره فائدة، ومنصب الشارع مما
يُنزَّه عنه. وذلك، لأن الوصف المذكور إما أن يكون مذكورًا
مع الحكم في كلام الله تعالى، أو كلام رسوله

فإن كان في كلام الله تعالى، وقدّرنا أنه لو لم يُقدَّر التعليل
به، فذكره لا يكون مفيدًا، ولا يخفى أن ذلك غير جائز في
كلام الله تعالى إجماعًا، نفيًا لما لا يليق بكلامه عنه

وإن كان ذلك في كلام رسوله؛ فلا يخفى أن الأصل إنما
هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه، ونسبة ما لا فائدة
فيه إليه، لكونه عارفًا بوجوه المصالح والمفاسد، فلا يقدم في
الغالب على ما لا فائدة فيه. وإذا كان ذلك هو الظاهر من آحاد
العقلاء فمن هو أهل الرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه
وتشريع الأحكام، أولى

وإذا عُرِفَ ذلك، فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في
كلامه مع الحكم علة له

وهذا القسم على أصناف. وذلك، لأن الشارع إما أن يذكر

ذلك ابتداءً من غير سؤالٍ أو بعد السؤال
فإن كان من غير سؤالٍ ، فهو الصنف الأول ، وذلك كما في
حديث ابن مسعود ليلة الجن ، حيث توضأ ، عليه السلام ، بما
كان قد نبذ فيه تمرات لاجتناب ملوحته ، فقال « ثمرة طيبة
وماء طهور » فإنه يدلُّ على جواز الوضوء به . والأكان ذكره
صائغاً . لكون ما ذكر ظاهرًا غير محتاج إلى بيان
وان كان مع السؤال ، فلا يخلو إما أن يُذكر ذلك الوصف
في محل السؤال أو في غيره : فإن كان في محل السؤال ، فهو
الصنف الثاني ، وذلك كما روى عنه ، عليه السلام ، أنه سُئل
عن جواز بيع الرطب بالتمر ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم
« أَيْنَقَصُ الرُّطْبِ إِذَا يَبَسَ ؟ فَقَالُوا : نَعَمْ . فَقَالَ : فَلَا إِذَا »
فهذا وإن فهم منه أن النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر
من ترتيبه الحكم على الوصف بالفناء واقتراحه بحرف (إذا) وهي
من صيغ التعليل ، غير أننا لو قدرنا انتفاء هذين لبقى فهم التعليل
بالنقصان بحاله نظرًا إلى أنه لو لم يُقدَّر التعليل به ، لكان
ذكره والاستفسار عنه غير مفيد

وإن كان في غير محل السؤال ، وهو أن يُعدل في بيان
الحكم إلى ذكر نظير لمحل السؤال ، فهو الصنف الثالث . وذلك

كما زوى عنه، عليه السلام، أنه لما سألتُه الجارية الخثعمية،
وقالت: يا رسول الله إنَّ أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة
الحجِّ فإنَّ حججتُ عنه أينفعه ذلك؟ فقال، عليه السلام:
أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟
فقلت: نعم. قال: فدينُ الله أحقُّ بالقضاء. فالخثعمية إنَّما
سألت عن الحجِّ، والنيِّ، عليه السلام، ذكرَ دينَ الآدميِّ
والحجِّ من حيث هو دينٌ، نظيرُ لدينِ الآدميِّ، فذكره لنظيرِ
المسؤلِ عنه، مع ترتيبِ الحكمِ عليه يدلُّ على التعليلِ به، وإلَّا
كان ذكره عبثاً

ويلزم من كونِ نظيرِ الواقعةِ علَّةً للحكمِ المرتبِّ عليها، أن
يكونَ المسؤلُ عنه أيضاً علَّةً لمثلِ ذلك الحكمِ، ضرورة المماثلةِ.
وما مثلُ هذا يُسميه الأصوليون التنبيةَ على أصلِ القياسِ. فكأنَّه
نبهَ على الأصلِ، وعلى علَّةِ حكمه، وعلى صحَّةِ إلحاقِ المسؤلِ عنه
بواسطةِ العلَّةِ المومي إليها

وليس من هذا القبيل ما مثَّلَ به بعضُ الأصوليين، وذلك
كما زوى عن عمرَ أنَّه سألَ النبيَّ، عليه السلام، عن قُبلةِ الصائمِ:
«هل تفسدُ الصوم؟» فقال عليه السلامُ: «أرأيت لو تمضمضتُ،
أكان ذلك يُفسدُ الصوم؟» فقال: «لا» وذلك لأنَّ النبيَّ، عليه

السلام ، إنما ذكر ذلك بطريق النقض ، لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم ، لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم ، فنقض النبي ، عليه السلام ، ذلك بالمضمضة ، فإنها مقدمة لشرب المفسد للصوم ، وليست مفسدة للصوم ؛ أما أن يكون ذلك تنبيهاً على تعليل عدم الإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد ، فلا . وذلك لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لإفساد الصوم ، ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعاً من الإفطار ، بل غاية أن لا يكون مفطراً ، فكان الأشبه بما ذكره النبي ، عليه السلام ، أن يكون تقضاً ، لا تعليلاً

وأيضاً فإن الأصل أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال ، لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه : أما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها . وأما النقصان فلما فيه من الإخلال بمقصود السائل . وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا ؛ فالجواب المطابق إنما يكون بما يدلُّ على الإفساد أو عدمه . وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه ، فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جواباً مطابقاً للسؤال ، بخلاف النقض ، فإنه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة ، فكان جواباً مطابقاً للسؤال

القسم الرابع — أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم

بذكر صفةٍ ، فإنَّ ذلك يُشعرُ بأنَّ تلك الصفةَ هي علَّةُ التفرقةِ
في الحكمِ ، حيثُ خصَّصها بالذكرِ دونَ غيرها ؛ فلو لم تكن
علَّةً ، لكان ذلك على خلافِ ما أشعر به اللفظُ ، وهو تلبيسٌ
يُصانُ منصبُ الشارعِ عنه

وذلك منقسمٌ الى ما يكونُ حكمُ أحدِ الأمرين مذكوراً في
ذلك الخطابِ دونَ ذكرِ الآخرِ ، وإلى ما لا يكونُ مذكوراً فيه :
الأوَّل كما في قوله ، عليه السلامُ « القاتلُ لا يرثُ » فإنَّه

خصَّص القاتلَ بعدَم الميراثِ ، بعد سابقةِ إرثِ مَنْ يرثُ
والثاني ، فنَّه ما تكونُ التفرقةُ فيه بلفظِ الشرطِ والجزاء ،

كقوله « لا تبيعوا البرَّ بالبرِّ » الى قوله « فإذا اختلفَ الجنسانِ ،
فبيعوا كيفَ شئتمُ يداً بيدٍ » ومنه ما يكونُ بالغايةِ ، كقوله تعالى

« ولا تقربوهنَّ حتى يطهرنَّ » ومنه ما يكونُ بالاستثناءِ كقوله

تعالى « فنصفُ ما قرضتمُ إلا ان يعفونَ » ومنه ما يكونُ بلفظِ

الاستدراكِ كقوله تعالى « لا يؤأخذكم اللهُ باللغو في أيمانكم

ولكن يؤأخذكم بما عقدتمُ الأيمانَ » ومنه أن يُستأنفَ أحدُ

الشيئين بذكر صفةٍ من صفاته بعد ذكرِ الآخرِ ، كقوله ، عليه

السلامُ « للرجالِ سهمٌ ، وللنساءِ ثلاثة أسهمٍ »

القسم الخامس - أن يكونَ الشارعُ قد أنشأ الكلامَ لبيانِ

مقصودٍ ، وتحقيقِ مطلوبٍ ، ثمَّ يذكر في أثنائه شيئاً آخر ، لو لم يُقدَّر كونه علةً لذلك الحكم المطلوب ، لم يكن له تعلقٌ بالكلام ، لا بأوله ولا بآخره ، فإنه يُعدُّ خبطاً في اللغة واضطراباً في الكلام ، وذلك مما تبعدُ نسبتُهُ إلى الشارع ، وذلك كقوله تعالى « يا أيُّها الذين آمنوا ، إذا نُودِيَ للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكرِ الله وذروا البيع » فالآية إنما سقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع . فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علةً للمنع عن السعي الواجب إلى الجمعة ، لما كان مرتبطاً بأحكام الجمعة ، وما سبق له الكلام ، ولا تعلق به ، وذلك ممتنع ، لما سبق . وقوله تعالى « وذروا البيع » وإن كانت صيغته صيغة أمرٍ ، إلاَّ أنه في معنى النهي إذا النهي طلبُ تركِ الفعل . وقوله تعالى « وذروا البيع » طلبُ لتركِ البيع ، فكان نهياً

القسم السادس - أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله ، عليه السلام « لا يقضى القاضى ، وهو غضبان » فإنه يُشعرُ بكونِ الغضب علةً مانعةً من القضاء لما فيه من تشويشِ الفكرِ واضطرابِ الحال ؛ وكذلك إذا قال : أكرم العالم ، وأهين الجاهل ، فإنه يسبقُ إلى الفهم منه أن العلم علة للإكرام ، والجهل علة للإهانة وذلك لوجهين

الأوّل ما أُلف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون
إلغائها، فإذا قرّن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن
اعتبارُهُ له

الثاني ما علمنا من حال الشارع أنه لا يردُّ بالحكم خلياً عن
الحكمة إذ الأحكام إنما شرّعت لمصالح العبيد، وليس ذلك
بطريق الوجوب، بل بالنظر الى جرى العادة المألوفة من شرع
الأحكام؛ فإذا ذكر مع الحكم وصفاً مناسباً، غلب على الظن أنه
علة له إلا أن يدلّ الدليل على أنه لم يرد به ما هو الظاهر منه،
فيجوز تركه. وذلك، كما في قوله « لا يقضى القاضى وهو غضبان »
فإنه وإن دلّ بظاهره على أن مطلق الغضب علة، فجواز القضاء
مع الغضب اليسير يدلُّ على أن مطلق الغضب ليس بعلة، بل
الغضب المانع من استيفاء النظر. وإذا عرفت أقسام الوصف
المومى إليه، ترتب عليه النظر في مسألتين

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون في اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه :
فأثبتهُ قومٌ؛ ونفاهُ آخرون، كالغزاليّ واتباعه
حجّة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرّفات

الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف . ولو
قال الواحد من أهل العرف لغيره « أكرم الجاهل ، وأهن
العالم » قضى كلُّ عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ،
ولا أن أمره بإهانة العالم لعلمه ، وإن ذلك لا يصلحُ للتعليل ، نظراً
إلى أن تصرفات العقلاء لا تتعمد مسالك الحكمة وقضايا العقل
وأيضاً فإن الاتفاق من الفقهاء واقعٌ على امتناع خلو الأحكام
الشرعية عن الحكم إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإمّا
بمجم الاتفاق على رأى أصحابنا ، وسواءً ظهرت الحكمة أم لم تظهر
وما يُعلم قطعاً أنه لا مُناسبة فيه ، ولا وهم المناسبة يُعلم
امتناع التعليل به .

والمختار أن تقول أمّا ما كان من القسم السادس الذى فهم
التعليل فيه مُستنداً إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا
يُتصور فهمُ التعليل فيه دون فهم المناسبة ، لأنَّ عدم المناسبة
فيما المناسبة شرطٌ فيه يكون تناقضاً . وأمّا ما سواه من الأقسام
فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مُناسبة فيه ، إلا أن تكون العلة
بمعنى الباعث ؛ وأمّا بمعنى الأمانة والعلامة فلا

وعلى هذا ، فما ذكره من الحجّة على امتناع التعليل بالوصف
الطردى إنما يصحُّ إن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى

الباعث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمانة والعلامة
وعلى هذا ، فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الإكرام ،
والعلم علامة على الإهانة ، إذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الإيحاء فيما إذا كان حكم الوصف الموصى إليه
مدلولاً عليه بصريح اللفظ ، كالأمثلة السابق ذكرها . وأما إذا
كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه ، والحكم مُستنبط منه ،
غير مصرح به ، كما في قوله تعالى «وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرم الربا»
فإنَّ اللفظ بصريحه يدل على الحل ، والصحة مُستنبطة منه .
ووجه استنباط الصحة منه أنَّه لو لم يكن البيع صحيحاً ، لم يكن
مُشمرّاً ، إذ هو معنى نفي الصحة وإذا لم يكن مُشمرّاً مفيداً ، كان
تعاطيه عبثاً ، والعبث مكروه ، والمكروه لا يحلُّ . وعند ذلك ،
فيلزم من الحلِّ الصحة لتعذر الحلِّ مع انتفاء الصحة . وهذا
مما اختلف في كونه موصى إليه : فذهب قوم إلى امتناع الإيحاء
تمسكاً منهم بأن الإيحاء إنما يتحقق إذا دلَّ اللفظ بوضعه على
الوصف والحكم ، كما سبق من الأمثلة . وأما إذا دلَّ على الوصف
بالوضع ، وكان الحكم مُستنبطاً منه ، فلا يدلُّ ذلك على كونه

مومى إليه ، كما إذا دلَّ اللفظُ على الحكمِ بوضعه ، وكان الوصفُ
مُستنبطاً منه ، فإنه لا يدلُّ على الإيحاءِ إلى الوصفِ ؛ وذلك كما فى
قوله ، عليه السلامُ « حُرِّمَتِ الحُمْرَةُ لِعَيْنِهَا » فإنه يدلُّ على الحكمِ ،
وهو التحريمُ وضعاً ؛ والشدةُ المطربةُ علَّةٌ مُستنبطةٌ منه ،
وليست مومى إليها

وذهبَ المحققونَ إلى كونهِ مومى إليه ، وهو الحقُّ . وذلك ،
لأنَّهُ إذا كانَ اللفظُ بصريحه يدلُّ على الوصفِ ، وهو الحلُّ ، والصحةُ
لازمةٌ له لما تقرَّر ، فأثبتُ الحلَّ وضعاً يدلُّ على إرداةِ ثبوتِ الصحةِ
ضرورةً كونها لازمةً للحلِّ ، فيكونُ ثابتاً بأثباتِ الشارعِ له مع
وصفِ الحلِّ وإثباتِ الشارعِ للحكمِ مقترناً بذكرِ وصفِ مناسبٍ
دليلِ الإيحاءِ إلى الوصفِ ، كما لو ذكرَ معه الحكمُ بلفظٍ يدلُّ
عليه وضعاً ، ضرورةً تساويهما فى الثبوتِ ، وإن اختلفا فى طريقِ
الثبوتِ ، بأن كانَ أحدهما ثابتاً بدلالةِ اللفظِ وضعاً ، والآخرُ
مُستنبطاً من مدلولِ اللفظِ وضعاً ، لأنَّ الإيحاءَ إنما كانَ
مُستفاداً عندَ ذكرِ الحكمِ والوصفِ بطريقِ الوضعِ من جهةِ
أقترانِ الحكمِ بالوصفِ ، لا من جهةِ كونِ الحكمِ ثابتاً بطريقِ
الوضعِ . وهذا بخلافِ ما إذا كانَ الحكمُ مدلولاً عليه وضعاً ،
والوصفُ مُستنبطاً منه . وذلك لأنَّ الوصفَ المُستنبطَ من الحكمِ

المصرّح به، كما في المثال المذكور، لم يكن وجوده لازماً من الحكم المصرّح به، ولا مناسبتة لتحقيقه قبل شرع الحكم، بخلاف الصحة مع الحلّ، كما تقدّم تحقيقه

والمعتبر في الإيحاء أن يكون الوصف الموصى إليه مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم، أو لازماً من مدلول كلامه. والأمران مفقودان في الوصف المستنبط، بخلاف الحلّ مع الصحة

المسلك الرابع - في إثبات العلة بالسّير والتقسيم، وذلك أن يقال: الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون ثابتاً لعلّة، أو لا لعلّة:

لا جازئ أن يقال بالثاني، إذ هو خلاف إجماع الفقهاء. على أن الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب، كما قالت المعتزلة، أو لا بجهة الوجوب، كقول أصحابنا. وبتقدير جواز خلوه عن العلة، فالخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام؛ وذلك يدلُّ ظاهراً على استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلّة. وإذا كان لا بدّ له من علة فإما بأن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة: لا جازئ أن تكون غير ظاهرة، وإلا كان الحكم تعبدًا، وهو خلاف الأصل لوجوه ثلاثة:

الأول أن إثبات الحكم بجهة التعقل أغلب من إثباته بجهة

التعبد، وإدراج ما نحن فيه تحت الغائب أغلب على الظن
الثاني أنه إذا كان الحكم معقول المعنى، كان على وفق
المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف؛ والأصل تنزيل
التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية
الثالث أنه إذا كان معقول المعنى، كان أقرب الى الاتقياد،
وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع
من شرع الحكم فكان أولى، وإذا كان لا بد من علّة ظاهرة
فإذا قال المناظر: الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين
أو ثلاثة مثلاً، لأنى بحثت وسبرت، فلم اطّلع على ما سواه،
وكان أهلاً للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة
من الحسّ والعقل، وكان عدلاً ثقةً فيما يقول. والغالب من حاله
الصدق، غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور من الأوصاف
أو قال الأصل عدم كل موجود سوى ما وجد من الأوصاف
المذكورة. إلا أن يدلّ الدليل عليه. والأصل عدم ذلك الدليل،
فإنه يغلب على الظن الحصر فيما عينه. وإذا ثبت حصر الأوصاف
فيما عينه فإذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار
في التعليل بدليل صالح مساعد له عليه، بحيث يغلب على الظن
ذلك، فيلزم من مجموع الأمرين انحصار التعليل فيما استبقاه

ضرورة امتناعِ خلوِّ محلِّ الحكمِ عن علّةٍ ظاهرةٍ ، وامتناعٍ ،
وجودِ ما وراء الأوصافِ المذكورةٍ ، وامتناعِ إدراجِ المحذوفِ
في التعليلِ لما دلَّ عليه الدليلُ

فإن قيل لعله لم يبحث ولم يسبر ؛ وإن بحث وسبر ، فلهذه
وَجَدَ وصفاً وراء ما ادَّعى الحصرَ فيه ، ولم يذكره ترويحاً لكلامه
وإن لم يجد شيئاً وراء المذكورِ ، فلا يدلُّ ذلك على عدمه فإنَّ
عدم العلم بالوصفِ جهلٌ به والجهل بوجود الوصف لا يدلُّ على
عدمه وإن دلَّ على عدمه بالنسبةِ إلى الباحثِ ، فلا يدلُّ على
عدمه بالنسبةِ إلى الخصمِ ، فإنه ربما كان عالماً بوجود وصفٍ
آخر وراء المذكورِ . وعند ذلك ، فلا ينتهضُ بحثُ المستدلِّ
دليلاً في نظر خصمه على العدمِ لعامه بمناقضته . ثمَّ وإن دلَّ
ذلك على حصر الأوصافِ فيما ذكره ، فحذفُ بعضِ الأوصافِ
عن درجةِ الاعتبارِ في التعليلِ إنَّما يلزمُ منه انحصارُ التعليلِ في
المستبقي ان لو كان الحكمُ في محلِّ التعليلِ معقولَ المعنى

وإمّا على تقديرِ كونه غيرَ معقولِ المعنى فلا ، لأنه جاز أن
يشاركِ المحذوفُ والمستبقي في انتفاءِ الاعتبارِ وإن كان الحكمُ
معقولَ المعنى ، فغايةُ ما في حذفِ الوصفِ المحذوفِ إبطالُ
معارضِ العلةِ . ولا يلزمُ من ذلك صحّةُ كونِ المستبقي علّةً ،

لأنَّ صحَّةَ العلةِ إِنَّمَا تَكُونُ بالنظرِ إلى وجودِ مصحِّحها ،
لا بالنظرِ إلى انتفاءِ معارضها
قلنا إذا كانَ الباحثُ مسلماً عدلاً ، فالظاهرُ أَنَّهُ صادقٌ فيما
أخبرَ به من البحثِ وعدمِ الاطلاعِ على وصفِ آخر . وعند ذلك
فالقضاءُ بنفي الوصفِ لا يكونُ مستنداً إلى عدمِ العلمِ به ، بل
بناءً على الظنِّ بعدمه ؛ فَإِنَّ الظنَّ بعدمِ الشيءِ ملازمٌ للبحثِ
عن ذلك الشيءِ ممن هو أهلهُ ، مع عدمِ الاطلاعِ عليه . وعند
ذلك ، فالظاهرُ أَنَّهُ لو كانَ الخصمُ يعلمُ وجودَ وصفِ آخرَ
لأبرزه ، وأظهره إتماماً لخصمه ، وإظهاراً لعلمِ مسَّت الحاجةُ
إلى اظهاره ؛ فدعوى العلمِ منه بوجودِ وصفِ آخرٍ من غيرِ بيانٍ
مع إمكانِ البيانِ ، لا يكونُ مقبولاً لظهورِ العنادِ فيه ؛ ولو بينَ
الخصمُ وجودَ وصفِ آخرٍ ، فإنَّنا وإن تبيَّننا انحرامَ حصرِ المستدلِّ
به . غيرَ أَنَّهُ إذا أُدرجهُ في الإبطالِ معاً أبطالَ ، فَإِنَّهُ لا يُعدُّ
مُنقطعاً فيما يقصدهُ من التعليلِ بالوصفِ المستقبلي . وإذا ثبتَ
انحصارُ الأوصافِ في القدرِ المذكورِ ، فلا يخفى أَنَّهُ إذا أُخرجَ
البعضَ عن درجةِ الاعتبارِ ، تعيَّنَ انحصارُ التعليلِ في المستقبلي ،
فإنَّهُ وإن جازَ أن يكونَ الحكمُ تعبداً غيرَ أَنَّهُ بعيدٌ لما سبقَ
تقريرُهُ . وليسَ القضاءُ بكونِ المستقبلي علةً بناءً على إبطالِ

المعارض بل على أن الحكم في محلّ التعليل لا بدّ له من عدّة
ظاهراً . وعند ذلك ، يغلب على الظنّ انحصارها في الأوصاف
المذكورة . فإذا قام الدليل على إبطال البعض غلب على الظنّ
التعليل بالمستبقي ، ويكون ذلك الظنّ مستفاداً من جملة القواعد
الممهّدة ، لا من نفس إبطال المعارض

هذا كله في حق المناظر

وأما الناظر المجتهد فإنه ، مهما غلب على ظنه شيء من ذلك ،
فلا يكابر نفسه ، وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه . وعند ذلك ، فلا
بدّ من بيان طرق الحذف

الأول منها أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد
ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ، وهو مُلقَّب
بالإلغاء ، وهو شديد الشبه بالعكس الذي ليس بمقبول ، وسيأتي
الفرق بينهما . ولا بدّ من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقي
فإنه لو ثبت دونه كما ثبت المحذوف ، كان ذلك إلغاءً للمستبقي
أيضاً ؛ وعند ذلك فيتبين استقلال المستبقي بالتعليل ؛ ومع ظهور
ذلك ، فيمتنع إدخال الوصف المحذوف في التعليل في محلّ
التعليل ، لأنه يلزم منه إلغاء وصف المستدل في الفرع مع
استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلاً ، وهو ممتنع .

ويمتنع أيضاً إضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير، لما فيه من إثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله وإلغاء ما ثبت استقلاله، وهو ممتنع

لكن نقائل أن يقول : دعوى استقلال الوصف المستبق في صورة الألغاء بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف، غير صحيحة؛ فإنه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الإلغاء كافياً في التعليل بدون ضمنية ما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافياً في أصل القياس، ولم يكن الى البحث والسبر حاجة. وكذا غيره من الطرق فاذا لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلة، وعند ذلك إن شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق إثبات العلة، فإن بين الاستقلال في صورة الإلغاء بالبحث والسبر، كما أثبت ذلك في الأصل الأول، فقد استقلت صورة الإلغاء بالاعتبار، وأمکن أن تكون أصلاً لعلته، وتبيننا أن الأصل الأول لا حاجة إليه؛ فإن المصير إلى أصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار إلا بذكر صورة أخرى مستقلة بالاعتبار، يكون تطويلاً بلا فائدة وإن بين الاستقلال بطريق آخر، فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر،

وهو الانتقالُ في إثباتِ كونِ الوصفِ . علّةٌ من طريقٍ إلى
طريقٍ آخر ، وهو شنيعٌ في مقامِ النظر

الطريقُ الثاني - أن يكون ما يحذفه من جنس ما أُلْفنا
من الشارعِ عدم الالتفاتِ إليه في إثباتِ الأحكامِ كالطولِ
والقصر ، والسوادِ والبياض ، ونحوه

الطريقُ الثالثُ - أن يكون ما يحذفه من جنس ما أُلْفنا
من الشارعِ الغاءه في جنس ذلك الحكمِ المَعْلَلِ ، فيجب الغاؤه ،
وإن كان مُناسِبًا . وذلك ، كما في قوله ، عليه السلامُ « مَنْ أَعْتَقَ
شِرْكَاءَ لَهُ مِنْ عِبْدِ قَوْمٍ عَلَيْهِ نَصِيبٌ شَرِيكِهِ » فَإِنَّهُ وَإِنْ أُمِكنَ
تَقْرِيرُ مُنَاسِبَةٍ بَيْنَ صِفَةِ الذَكَورَةِ وَسِرَايَةِ الْعَتَقِ ، غَيْرَ أَنَّا لَمَّا عَهَدْنَا
مِنَ الشَّارِعِ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الذَكَرِ وَالْأُنْثَى فِي أَحْكَامِ الْعَتَقِ ، أَلْفِينَا
صِفَةَ الذَكَورَةِ فِي السِّرَايَةِ ، بِخِلَافِ مَا عَدَاهُ مِنَ الْأَحْكَامِ

الطريقُ الرابعُ - إذا قال : بَحِثْ فِي الوَصفِ المَحذُوفِ ، فلم
أَجِدْ فِيهِ مُنَاسِبَةً ، وَلَا مَا يُؤْهِمُ المُنَاسِبَةَ ، وَكَانَ أَهْلًا لِلنَّظَرِ
والبَحْثِ عَدْلًا ، فَالظَّاهِرُ صِدْقُهُ ، وَأَنَّ الوَصفَ غَيْرُ مُنَاسِبٍ ،
وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ حَذْفُهُ ، وَضَرُورَةُ كَوْنِ العِلَّةِ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى
الباعِثِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ قَبْلُ وَامْتِنَاعِ اعْتِبَارِ مَا لَا يَكُونُ مُنَاسِبًا
فَإِنْ قِيلَ : البَحْثُ والسَبْرُ وَإِنْ دَلَّ عَلَى عَدَمِ المُنَاسِبَةِ فِي

الوصف المحذوف ، فللمعترض أن يقول : بحثُ في الوصف
المستبقي ، فلم أجد فيه مُناسبةً . وعند ذلك ، فإن بين المستدلِّ
المُناسبة فيه ، فقد انتقل في إثباتِ العلةِ من طريقةِ السُّبرِ إلى
المُناسبة . وإن لم يبين ذلك ، لم يكن وصفُ المعترض بالحدفِ
أولى من وصفِ المستدلِّ

قلنا : إن كان قد سبق من المعترض تسليمُ مُناسبةٍ كلِّ
واحدٍ من الوصفين ، فلا يُسمعُ منه بعدَ بيانِ المستدلِّ نفيَ
المُناسبةِ في الوصفِ المحذوفِ ، منعُ المُناسبةِ في المستبقي ، لكونه
مانعاً لما سلّمه ؛ ولا يجب على المستدلِّ بيانَ المُناسبةِ في الوصفِ
المستبقي . وإن لم يسبق من المعترض تسليمُ ذلك ، فلامستدلِّ
طريقُ صالحٍ في دفعِ السؤالِ من غير حاجةٍ إلى بيانِ المُناسبةِ
في الوصفِ المستبقي ، وهو ترجيحُ سبره على سبرِ المعترضِ ، موافقتهِ
للتعديةِ ، ومُوافقةِ سبرِ المعترضِ للقصورِ ، والتعديةُ أولى من
القصورِ ، على ما يأتي تقريره في الترجيحاتِ

المسلك الخامس - في إثباتِ العلةِ المُناسبةِ والإحالةِ

ويشتملُ على ثمانيةِ فصولِ

الفصل الأول

في تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد: المناسبُ عبارةٌ عما لو عُرِضَ على العقول تَلَقَّتهُ

بالقبول

وما ذكره، وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يُقالُ
هذا الشيءُ مناسبٌ لهذا الشيءِ، أي ملائمٌ له، غير أن تفسير
المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحقَّقه الناظر مع نفسه،
فلا طريق للمناظر إلى إثباته على خصمه في مقام النظر لإمكان
أن يقول الخصم: هذا مما لم يتلقَّه عقلي بالقبول، فلا يكون
مناسباً بالنسبة إلى، وإن تلقَّاه عقلٌ غيري بالقبول. فإنه ليس
الاحتجاج على بتلقى عقلٍ غيري له بالقبول، أولى من الاحتجاج
على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول، وعلى هذا بنى أبو زيد
امتناع التمسك في إثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران
الحكم بها، وإن لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر، لأنه
لا يُكابِرُ نفسه فيما يقضى به عقله

والحق في ذلك أن يُقال: المناسبُ عبارةٌ عن وصفٍ ظاهرٍ

منضبطٍ يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن

يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم . وسواء كان ذلك الحكم تقيماً أو إثباتاً . وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط . وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له . ولا يخفى إمكان إثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم ، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع ، كان معانداً

الفصل الثاني

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة ، أو دفع مضرّة ، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد ، لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع . وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم له ، وموافق لنفسه . ولذلك ، إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه ، اختار وجوده على عدمه . وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرّة ، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة :

فإن كان في الدنيا، فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً
إلى تحصيل أصل المقصود ابتداءً، أو دواماً، أو تكميلاً
فالأول مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل
في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة،
كما في البيع والإجارة ونحوهما

وأمّا الثاني فكالقضاء بتحريم القتل، وإيجاب القصاص على
من قتل عمداً عدواناً، لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس
الإنسانية المعصومة

وأمّا الثالث، فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في
النكاح، فإنه مكمل لمصلحة النكاح، لأنه محصل لأصلها
لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته

وأمّا في الأخرى فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم
لا يخرج عن جلب الثواب، ودفع العقاب

فالأول كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات، لإفضائه
إلى نيل الثواب ورفع الدرجات

والثاني كالحكم بتحريم أفعال المعاصي، وشرع الزواجر
عليها دفعاً لمحدور العقاب المرتب عليها

فصل الثالث

في بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود
من شرع الحكم، واختلافها

المقصود إما أن يكون حاصلًا من شرع الحكم يقينًا أو ظنًا،
أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح
على الحصول

أما الأول فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى
إثبات الملك

وأما الثاني فكشروع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان
صيانة للنفس المعصومة عن القوات، فإنه مظنون الحصول
راجح الوقوع، إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا
قتل قتل، أنه لا يقدم على القتل، فتبقى نفس المجني عليه، إلى
نظائره من الزواجر، وليس ذلك مقطوعًا به لتحقيق الإقدام
على القتل، مع شرع القصاص كثيرًا

وأما القسم الثالث فقلما يتفق له في الشرع مثال على
التحقيق، بل على طريق التقريب، وذلك، كشرع الحد على
شرب الخمر، لحفظ العقل، فإن إفضاءه إلى ذلك متردد، حيث

إننا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه ،
لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة
ومثال القسم الرابع إفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى
مقصود التوالد والتناسل ، فإنه ، وإن كان ممكناً عقلاً ، غير أنه
بعيدٌ عادةً ، فكان الإفضاء إليه مرجوحاً

فهذه الأقسام الأربعة ، وإن كانت مناسبة نظراً إلى أنها
مؤافقةٌ للنفس ، غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه ، ويليه الثاني
لكونه مضموناً راجحاً . ويليه الثالث لتردده ، ويليه الرابع لكونه
مرجوحاً . والقسمان الأولان متفقٌ على صحة التعليل بهما عند
القائلين بالمناسبة . وأما القسم الثالث والرابع ، فلكون المقصود
فيهما غير ظاهر ، للمساواة في الثالث ، والمرجوحية في الرابع .
فالاتفاق واقعٌ على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في أحد
الصور الشاذة ، وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب
صور الجنس ، وإلا فلا . وذلك ، كما ذكرناه من مثال صحة
نكاح الآيسة لمقصود التوالد ؛ فإنه وإن كان غير ظاهرٍ بالنسبة
إلى الآيسة ، إلا أنه ظاهرٌ فيما عداها

وعلى هذا ، فلو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم عن
المقصود الموافق للنفس قطعاً ، وإن كان ظاهراً في غالب صور

الجنس، كما في لحوق النسب في نكاح المشرق للمغربية، وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم، فيما إذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الأول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعاً، وإن كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور، فلا يكون مناسباً، ولا يصح التعليل به لأن المقصود من شرع الأحكام الحكيم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكون مفيداً، فلا يرد به الشرع خلافاً لأصحاب أبي حنيفة

الفصل الرابع

في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه
في نفسه وذاته

وهو لا يخلو إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية،
أو لا من قبيل المقاصد الضرورية
فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية فإما أن يكون أصلاً،
أو لا يكون أصلاً

فإن كان أصلاً، فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخال
الاحكام ج ٣ (٥٠)

من رعايتها، لئلا من المثل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات. والحرص في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.

أما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضلّ وعقوبة الداعي إلى البدع. وأما حفظ النفوس فبشرع القصاص. وأما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب المسكر. وأما حفظ الأموال التي بها معاش الخلق، فبشرع الزواجر للغصاب والسراق. وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضروري. وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر، الداعي إلى الكثير وإن لم يكن مسكراً. فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر، لا بتحريم قليله، وإنما يحرم القليل للتكميل والتتيم.

وأما إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية، فإما أن يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو إليه الحاجة فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة، فإما أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً.

فإن كان أصلاً، فهو القسم الثاني الراجع إلى الحاجات الزائدة. وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، لا لضرورة ألجأت إليه، بل لحاجة تقييد الكفوء الراغب، خيفة فواته عند دعوى الحاجة إليه، بعد البلوغ لا إلى خلف. وأما تسليط الولي على تربية الصغير وإرضاعه وشراء المطعوم والملبوس له، فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الضروريات الأصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها. وهذا القسم في الرتبة دون القسم الأول، ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه، دون القسم الأول، وهو في محل المعارضة، مع ما كان من قبيل التكملة والتتمة للقسم الأول. ولهذا، اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما وإن لم يكن أصلاً، فهو التابع الجارى مجرى التتمة والتكملة للقسم الثاني؛ وذلك كإعانة الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة؛ فإنه أفضى إلى دوام النكاح، وتكميل مقاصده، وإن كان أصل المقصود حاصلًا دون ذلك. وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم؛ أما بالنظر إلى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر؛ وأما بالنظر إلى ما هو من قبيل التكملة للمقصود الضروري، فلكونه مُكْمَلًا لما ليس بضروري وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو

القسم الثالث ، وهو ما يقع مَوْقع التحسين والتزيين ورعاية
أحسن المناهج في العادات والمعاملات ، وذلك كسلب العبيد أهليه
الشهادة ، من حيث إنَّ العبد نازلُ القدر والمنزلة ، لكونه
مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته ، فلا يليقُ به منصبُ الشهادة
لشرفها وعظمِ خطرِها ، جرباً للناس على ما ألقوه وعدوهم من
محاسن العادات ، وإن كان لا تتعلقُ به حاجةٌ ضرورية ولا زائدة
ولا هو من قبيلِ التكملة لأحدهما ، وليس هذا من قبيلِ سلبِ
ولايته على الطفل ، فإن سلبَ ولايته من قبيلِ الحاجات ،
لأنَّ الولاية على الطفل تستدعي الخلوَّ والفراغ والنظرَ في أحواله ؛
واستغراقُ العبد بما هو الواجبُ عليه من خدمة مالِكه مانعٌ له
من ذلك . ولا كذلك في الشهادة لا تفاقها في بعض الأحيان

الفصل الخامس

اختلفوا في الحكم إذا ثبت لوصفٍ مصلحي على وجهٍ يلزمُ
منهُ وجودُ مفسدةٍ مساويةٍ له أو راجحةٍ عليه ، هل تنخرمُ مناسبتُهُ
أو لا ؟ فأثبتهُ قومٌ ؛ ونفاهُ آخرون

وقد احتجَّ من قال ببقاء المناسبة من وجوهٍ أربعة
الأوَّل أنَّ مناسبة الوصفِ تنبني على ما فيه من المصلحة ،

والمصلحة أمرٌ حقيقيٌّ لا تختلُّ بمعارضةِ المفسدة . ودليلهُ أنَّ
المصلحةَ والمفسدةَ المتعارضتانِ إما أن يتساويا، أو ترجح إحداهما
على الأخرى . فإن كان الأولُ ، فإمّا أن تُبطل كلُّ احداةٍ
منهما بالأخرى أو أن تبطل احداهما بالأخرى من غير عكس ،
أو لا تبطل واحدةٍ منها ، بالأخرى الأولُ محالٌ ، لأنَّ عدم كلِّ
واحدةٍ منهما إنّما هو بوجودِ الأخرى ، وذلك يجرُّ إلى وجودهما
مع عدمهما ضرورةً أن العلة لا بُدَّ وأن تكون متحققةً مع
المعلول ، والثاني محالٌ ، لعدم الأولوية ؛ والثالث هو المطلوب ،
وإن كانت احداهما أرجح من الأخرى ، فلا يلزم منه إبطالُ
المرجوحةِ إلّا أن تكون بينهما منفاةٌ ، ولا منفاةٌ ، لما بيناه من
جواز اجتماعهما في القسم الأول ولأن الرجحة منهما إذا كانت
مُعارضةً بالمرجوحةِ فإمّا أن ينتفى شيءٌ من الرجحةِ لأجل
المرجوحةِ ، أو لا ينتفى منها شيءٌ فإن كان الأولُ ، فهو محالٌ
أن تتساويا لما سبق في القسم الأول ، ولأنه ليس انتفاء بعضِ
الراجحِ وبقاء بعضه أولى من العكس ضرورة التساوى في الحقيقة ؛
وان تفاوتنا ، فالكلامُ في الراجحِ كالكلامِ في الأولِ ، وهو
تسلسلٌ ممتنعٌ . وإذا كانت المصلحةُ لا تختلُّ بمعارضةِ المفسدةِ ،
فالعقلُ يقضى بمناسبتها للحكم ، وبالنظر إلى المعارض يقضى

بانتفاء الحكم لأجل المعارض . ولهذا ، يحسن من العاقل أن يقول
الداعي إلى إثبات الحكم موجوداً ، غير أنه يمنع منه مانع ، ولو
اختلفت مناسبة الوصف ، لما حسن من العاقل هذه المقالة
الوجه الثاني أنه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس
عدوه المنازع له في ملكه ، قتله وعقوبته ، زجراً له ولأمثاله عن
الحبس المضر به والإحسان إليه وإكرامه إما للاستهانة بعدوه ،
أو لقصد كشف أسرارهِ . وأى الأمرين سلك ، فإنه لا يعدُّ
خارجاً عن مذاق الحكمة ، ومقتضى المناسبة ، وإن لزم منه
فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله ، وسواءً تساويا ، أو كان
أحدهما راجحاً

الثالث أنه إذا اجتمع الأخ من الأبوين مع الأخ من
الأب في الميراث ، فإنه قد يتعارض في نظر الناظر تقديم الأخ
من الأبوين لاختصاصه بقراءة الأمومة ، والتسوية بينهما
لاشتراكهما في جهة العصوبة ، وإلغاء قرابة الأمومة ، وتفضيل
الأخ من الأبوين لاختصاصه بزيادة القرابة . ومع ذلك ، فالعقل
يقضى بتأدي النظر من غير احتياج إلى ترجيح بأن ورود
الشرع بالاحتمال الأول مناسب غير خارج عن مذاق العقول ؛
ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبراً في مناسبه لما كان كذلك

الرابع أن الشارع قد ورد بصحة الصلاة في الدار
المغصوبة نظراً إلى ما فيها من المصلحة، وبتحريمها نظراً إلى ما
فيها من مفسدة الغصب. فلو اشترط الترجيح في المناسبة، لما
ثبت الصحة، ولا التحريم، بتقدير تساوي بين مصلحة
الصحة ومفسدة التحريم، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة
الغصب، ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم
المناسبة.

وهذه الحجج ضعيفة:

أما الحجة الأولى فللقائل أن يقول: إن أردت أن مناسبة
الوصف تنبئ على أنه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه
لا يستقل بالمناسبة، فمسلم. ولكن، لا يلزم من وجود بعض
ما لا بد منه في المناسبة، تحقق المناسبة. وإن أردت أنها مستقلة
بتحقيق المناسبة، فمنوع. وذلك، لأن المصلحة وإن كانت
متحققة في نفسها، فالمناسبة أمر عرفي، وأهل العرف
لا يعدون المصلحة العارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة
مناسبة. ولهذا، إن من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت
عليه عشرة، يعد سفيهاً خارجاً في تصرفه عن تصرفات العقلاء.
ولو كان ذلك مناسباً، لما كان كذلك، وعلى هذا، فلا يلزم من

اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة
وقول القائل إن الداعي موجود، فالمراد به المصلحة دون
المناسبة

وقوله: غير أنه يمنع منه مانع. وإن كان صحيحاً في العرف،
فليس ذلك إلا لإخلال المانع المفسدي بمناسبة المصلحة،
لا بمعنى أن الانتفاء محال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم
وعلى هذا، نقول بأن مناسبة كل واحدة من المصلحة
والمفسدة تختلف بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية إحداهما.
فالمختلف مناسبتها دون مناسبة الراجعة، ضرورة فوات شرط
المناسبة، لا لأن كل واحدة علة للإخلال بمناسبة الأخرى،
أو إحداهما، ليلزم في ذلك ما قيل

وأما الحجّة الثانية، فللقائل أن يقول أيضاً: مهما لم يترجح
في نظر الملك وأهل العرف مصلحة ما عينه من أحد الطرفين
من الإحسان أو الإساءة بمقتضى الحالة الراهنة، فإنّ فعله
لا يكون مناسباً، ويكون بتصرفه خارجاً عن تصرفات العقلاء
وأما الحجّة الثالثة فللقائل أن يقول: لا نسلم جواز الجزم
بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر؛ وبعد ظهور
الترجيح، فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الأمر قطعاً،

لجواز أن يكون في نفسه مرجوحاً ، وإن لم يطأع عليه
وأما الحجّة الرابعة ، فبعيدة عن التحقيق ؛ وذلك ، لأنّ
الكلام إنّما هو مفروض في إثبات حكم لمصلحة يلزم من إثباته
تحصيلاً للمصلحة مفسدة مساوية ، أو راجحة ، وما ذكر من
مفسدة تحريم الغضب ، وهي شغل ملك الغير غير لازمة من
ترتيب حكم المصلحة عليها ، وهو صحّة الصلاة ، فإنّنا وإن لم نقض
بصحّة الصلاة ، فالمفسدة اللازمة من الغضب لا تحتل بل هي
باقية مجالها ؛ ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير ، لانتفت
المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة ، وليس كذلك . وحيث
لم تكن مفسدة تحريم الغضب لازمة عن حكم المصلحة ، كان
من المناسب اعتبار كل واحدة منهما في حكمها ، وهي المصلحة
والمفسدة ، إذ لا معارضة بينهما على ما تقرّر . وإذا تقرّر توقّف
المناسبة على الترجيح ، فلمعلّل ترجيح وصفه بطرق تفصيلية تختلف
 باختلاف المسائل ، وله الترجيح بطريق إجمالي يطرّد في جميع
المسائل ، وحاصله أن يقول المعلّل لو لم يقدر ترجيح المصلحة
على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الأطلاع على
ما يمكن إضافة الحكم اليه في محلّ التعليل سوى ما ذكرته ، لزم
أن يكون الحكم قد ثبت تعبدّاً ، وهو خلاف الأصل لوجهين
الاحكام ج ٣ (٥١)

الأول أن الغالب من الأحكام العقلية دون التعبدية، فإدراج ما نحن فيه تحته أولى

الثاني أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول؛ فإن الانقياد إلى المعقول المؤلف أقرب مما ليس كذلك؛ فكان أفضى إلى المقصود من شرع الحكم

لكن لقائل أن يقول: ما ذكرتموه من البحث عن وصف آخر تمكن إضافة الحكم إليه مع عدم الظفر به، وإن دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها، وهو عدم الاطلاع على ما به تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه، وعدم الظفر به؛ وليس أحد الباحثين أولى من الآخر. فإن قلتم: بل ما ذكرناه أولى من جهة أن بحثنا عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم، فحالة متحد وبشكل إنما هو عما به الترجيح، وهو غير منحصر في محل الحكم؛ فإن ما به الترجيح قد يكون بما يعود إلى ذات العلة، وقد يكون بأمر خارج عنها، كما يأتي تقريره. فكان ما ذكرناه أولى

قلنا: ما به الترجيح، إن كان خارجاً عن محل الحكم، فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم؛ وإن كان في محل الحكم

فقد استوى البحثان في اتحاد محبهما ؛ ولا ترجيح بهذه الجهة ،
و بتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد في محل بحث
المعترض . غير أن الظن الحاصل من البحثين ، إما أن يكون
متساويًا أو متفاوتًا : و بتقدير المساواة ورجحان ظن المعترض ، فلا
ترجح في جانب المستدل . وإِنما يترجح بتقدير أن يكون
ظنه راجحاً

ولا يخفى أن ما يقع على تقدير من تقديرين ، يكون أغلب
مما لا يقع إلا على تقدير واحد . وينبغي أن يُعلم أن اشتراط
الترجيح في تحقيق المناسبة إنما يتحقق على رأى من لا يرى
تخصيص العلة

وأما من يرى جواز تخصيصها ، وجواز إحالة انتفاء الحكم
على تحقق المعارض ، مع وجود المقتضى ، فلا بد له من الاعتراف
بالمناسبة ، وإن كانت المصاححة مرجوحة أو مساوية . فإن انتفاء
الحكم بالمانع ، مع وجود المقتضى ، إما أن يكون المقصود راجح
على مقصود المقتضى للإثبات ، أو مساوياً له أو مرجوح بالنسبة
اليه ، فإن كان راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للإثبات مع كون
مقصوده مرجوحاً وإلا فلا يمكن مناسباً كانت الحكم منتفياً
لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وإن كان مساوياً . فكذلك أيضاً

وان كانت مفسدة المانع مرجوحة ، فقد قيل بانتفاء الحكم له ؛
ولولا مناسبتة للانتفاء لما أنتفى الحكم به ؛ فإنه لو جاز أن ينتفى
الحكم بما ليس بمناسب ، لجاز أن يثبت بما ليس بمناسب

الفصل السادس

في كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان أقسامها

فنقول : الحكمة اللازمة لضابطها إما أن تكون ناشئة عنه ،
وإما أن لا تكون ناشئة عنه
والتي لا تكون ناشئة عنه ، إما أن تكون للوصف دلالة
على الحاجة إليها ، أو لا تكون كذلك
فالأول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة
من السفر

والثاني كالحكم بصحة البيع بافضائه ، إلى الانتفاع بال عوض .
فإن الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس ناشئاً عن البيع ،
ولكن للبيع ، وهو التصرف الصادر من الأهل في المحل ، وهو
الإيجاب والقبول ، دلالة على الحاجة إليه
والثالث كما في ملك نصاب الزكاة فإنه يناسب إيجاب الزكاة

من حيث إنَّه نعمةٌ ، والنعمةُ تُناسبُ الشكرَ لإفضاءِ الشكرِ إلى زيادةِ النعمةِ ، على ما قال تعالى « وَأَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ » .
والزكاةُ صالحةٌ لأن تكونَ شكرًا لما فيها من إظهارِ النعمةِ ؛ وإظهارُ النعمةِ في العرفِ يُعدُّ شكرًا . ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصودِ وهو زيادةُ النعمةِ ، ملازمٌ لترتيبِ إيجابِ الزكاةِ على ذلك النصابِ وليس زيادةُ النعمةِ ناشئةً عن نفسِ ملكِ النصابِ ، كما كانت المشقةُ ناشئةً عن السفرِ ، ولا لملكِ النصابِ ، دلالةً على الحاجةِ إلى زيادةِ النعمةِ ، كدلالةِ البيعِ على الحاجةِ إلى الانتفاعِ .

الفصل السابع

في أقسامِ المناسبِ بالنظرِ إلى اعتبارِهِ ، وعدمِ اعتبارِهِ

فقول : الوصفُ المناسبُ إما أن يكونَ مُعتبرًا في نظرِ الشارعِ ، أو لا يكونَ مُعتبرًا : فإن كانَ مُعتبرًا ، فاعتبارُهُ إما أن يكونَ بنصٍّ ، أو إجماعٍ ، أو بترتيبِ الحكمِ على وفقهِ في صورةِ بنصٍّ أو إجماعٍ

فإن كانَ مُعتبرًا بنصٍّ أو إجماعٍ ، فيسمى المؤثرَ ، على ما سبق تحقيقه في المسائلِ المتقدمةِ ، وإذا كانَ مُعتبرًا بترتيبِ الحكمِ على

وفقه في صورة ، فالذي تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ؛
وذلك ، لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه ، أو بعموم
وصفه ، أو بخصوصه وعمومه ؛ وإن كان معتبرا بخصوص وصفه
دون عموم وصفه ، فإما أن يكون معتبرا في عين الحكم المعلق
أو في جنسه ، أو في عينه وجنسه . وإن كان معتبرا بعموم وصفه
فإما أن يكون معتبرا في عين الحكم أو جنسه أو في عينه وجنسه
وإن كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فإما أن يكون معتبرا
في عين الحكم أو جنسه أو في عينه وجنسه . وأما إن لم يكن
الوصف معتبرا ، فلا يخلو إما أن يظهر مع ذلك الغاؤه أو لم
يظهر منه ذلك

فهذه جملة الأقسام المذكورة غير أن الواقع منها في الشرع
لا يزيد على خمسة

القسم الأول : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف
في خصوص الحكم وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر ؛
وذلك كما في إلحاق القتل بالمثل ، بالمحدد لجامع القتل العمد
العدوان ، فإنه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين
الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وظهر تأثير جنس القتل
من حيث هو جنائية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل

من حيث هو قصاصٌ في الأيدي ، وهذا القسم هو المعبر عنه
بالملائم ، وهو متفقٌ عليه بين القياسين ، ومختلفٌ فيما عداه
القسم الثاني : أن يكون الشارعُ قد اعتبرَ خصوص الوصفِ
في خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبارُ عينه في جنس ذلك
الحكم في أصلٍ آخر متفقٍ عليه ، ولا جنسه في عين ذلك الحكم
ولا جنسه في جنسه ، ولا دالٌّ على كونه علةً نص . ولا إجماع ،
لا بصريحه ولا إيمانه ، وذلك كعنى الإسكار ، فإنه يُناسبُ تحريم
تناول النبيذ ، وقد ثبت اعتبارُ عينه في عين التَّحريمِ في الحُرِّ ، ولم
يظهر تأثيرُ عينه في جنس ذلك الحكم ، ولا جنسه في عينه ،
ولا جنسه في جنسه ، ولا إجماعٌ عليه ؛ فلو قدرنا انتفاء النصوصِ
الدالة على كون الإسكار علةً فلا يكون معتبرا بنصٍ أيضاً ؛
وهذا هو المناسبُ الغريبُ ، وهو مختلفٌ فيه بين القياسين ، وقد
أنكره بعضهم ، وإنكاره غيرُ متجه لأنه يفيدُ الظنَّ بالتعليل .
ولهذا فإنا إذا رأينا شخصاً قابلاً للإحسان بالإحسان ، والإساءة
بالإساءة ، مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيءٌ فيما يرجعُ إلى
المكافأة وعدمها ، غلب على الظنِّ ما رتب الحكمُ عليه . والذي
يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكمُ قد ثبت لعلةٍ ، أو لا
لعلة . فإن كان لا لعلة ، فهو بعيدٌ لما سبق تقريرُهُ من امتناع

خلو الأحكام عن العلل . وإن كان لعلّة ، فإمّا أن يكون لِمَا لم يظهر ، أو لما ظهر : الأوّل يلزم منه التبعّد ، وهو بعيدٌ ، على ما عُرِف ؛ والثاني هو المطلوب

فإن قيل : الفرق بين ما نحن فيه ، وبين صورة الاستشهاد أنّا قد أفضنا من تصرفات العقلاء مُقابلة الإحسان بالإحسان ، والإساءة بالإساءة ، فكان ذلك من قبيل القسم الأوّل ، وهو الملائم المتفق عليه ، لا من قبيل القسم الثاني ، وهو الغريب المختلف فيه

قلنا نحن إنّما نفرض الكلام في شخص لم يُعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقةً ولا مخالفةً ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ولا من المُنغى . ومع ذلك ، فإنّ التعليل يظهر من فعله لكل عاقلٍ ، نظراً إلى أنّ الغالب إنّما هو غلبة طبيعة المكافأة بالانتقام ، والإحسان ، في حقّ العاقل ، كما أنّ الغالب من الشارع اعتبار المناسبات دون الغائبا . وليس هذا من القسم الأوّل في شيء ؛ لأنّ القسم الأوّل مفروض فيما علم من الشارع اعتبار العين في العين فيه ، والجنس في الجنس ؛ والفرق بين الأمرين ظاهر القسم الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير ، أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه في عينه ، ولا

عينه في جنسه، ولا جنسه في عينه، ولا دلّ عليه نصٌّ ولا إجماعٌ.
وهذا أيضاً من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسين
إلا أنه دون القسم الثاني؛ وذلك لأن الظنّ الحاصل باعتبار
الخصوص، لكثرة ما به الاشتراك، أقوى من الظنّ الحاصل من
اعتبار العموم في العموم؛ وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة
بين الحائض والمسافر، في جنس التخفيف. فإنّ عين مشقة
الحائض ليست عين مشقة المسافر، بل من جنسها، وعين
التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين
التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة بل من جنسها
واعلم أنّ الوصف المعلّل به، وكذلك الحكم المعلّل له أجناس:
منها ما هو عال ليس فوقه ما هو أعلى منه، ومنها ما هو قريب
إليه، ليس بينه وبينه واسطة؛ ومنها ما هو متوسط بين الطرفين،
إمّا على السواء، أو أنه إلى أحد الطرفين أقرب من الآخر
فأما الجنس العالی للحكم الخاص، فكونه حكماً، وأخصُّ منه
كونه وجوباً أو تحريماً أو غير ذلك من الأحكام. وأخصُّ من
الوجوب العبادة وغير العبادة. وأخصُّ من العبادة الصلاة، وغير
الصلاة، وأخصُّ من الصلاة الفرض والنفل
وأما الجنس العالی للوصف الخاص فكونه وصفاً تناط الأحكام
الاحكام ج ٣ (٥٢)

به ؛ وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهى ، وأخص منه المصلحة الضرورية ، وأخص منه حفظ النفس والعقل ، وعلى هذا النحو فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك ، من الجنس العالى والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل ، فهو أغلب على الظن ؛ وما كان الاشتراك فيه بالأعم ، فهو أبعد ، وما كان بالمتوسط ، فتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول

القسم الرابع : المناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر الغاؤه فى صورة ، ويُعبّر عنه بالمناسب المرسل ، وسيأتى الكلام عنه فيما بعد

القسم الخامس : المناسب الذى لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه ، وظهر مع ذلك الغاؤه وإعراض الشارع عنه فى صورته ؛ فهذا مما اتفق على إبطاله ، وأمتناع التمسك به . وذلك كقول بعض العلماء ، لبعض الملوك ، لما جامع فى نهار رمضان ، وهو صائم « يجب عليك صوم شهرين متتابعين » . فلما أنكر عليه ، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله ، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك وأستحقر إعتاق رقبة فى قضاء شهوة

فرجه ؛ فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ، مبالغة في زجره .
فهذا وإن كان مناسباً ، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع
بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب

الفصل الثامن

في إقامة الدلالة على أن المناسبة والاعتبار
دليل كون الوصف علّة

وذلك ، لأن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد . أمّا أنها
مشروعة لمقاصد وحكم ، فيدل عليه الإجماع والمعقول
أمّا الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى
لا تخلو عن حكمة ومقصود ، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق
الوجوب ، كما قالت المعتزلة ، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب
كقول أصحابنا وأما المعقول فهو أن الله تعالى حكيم في صنعه ،
فرعاية الغرض في صنعه ، إمّا أن يكون واجباً ، أو لا يكون واجباً :
فإن كان واجباً ، فلم يخل عن المقصود ؛ وإن لم يكن واجباً ، ففعله
للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود ؛
فكان المقصود لازماً من فعله ظناً . وإذا كان المقصود لازماً في

صنعه ، فالأحكام من صنعه ، فكانت لغرضٍ ومقصودٍ . والغرضُ
إمّا أن يكونَ عائداً إلى الله تعالى ، أو إلى العبادِ . ولا سبيلَ إلى
الأوّلِ لتعاليه عن الضرر والانتفاع ، ولأنّه على خلاف الإجماع ؛
فلم يبق سوى الثاني . وأيضاً فإنّ الأحكام ممّا جاء بها الرسولُ ،
فكانت رحمةً للعالمين ، لقوله تعالى « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً
لِّلْعَالَمِينَ » . فلو خات الأحكامُ عن حكمةٍ عائدةٍ إلى العالمين ،
ما كانت رحمةً ، بل تقمةً ، لكونِ التكليفِ بها محضَ تعبٍ ونصبٍ .
وأيضاً قوله تعالى « وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ » فلو كان شرعُ
الأحكامِ في حقِّ العبادِ لا لحكمةٍ ، لكانت تقمةً لا رحمةً ،
لما سبق ؛ وأيضاً قوله عليه السلامُ « لا ضررَ ولا ضرارَ في
الإسلامِ » . فلو كان التكليفُ بالأحكامِ لا لحكمةٍ عائدةٍ إلى
العبادِ ، لكان شرعها ضرراً محضاً ، وكان ذلك بسببِ الإسلامِ ،
وهو خلافُ النصِّ

وإذا ثبت أنّ الأحكامَ إنّما شرّعت لمصالحِ العبادِ ، فإذا
رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمرٍ مصلحيٍّ ، فلا يخلو إمّا أن يكونَ
ذلك هو الغرضُ من شرعِ الحكمِ ، أو ما لم يظهر لنا ، لا يمكنُ
أن يكونَ الغرضُ ما لم يظهر لنا ؛ وإلاّ كان شرعُ الحكمِ تعبدًا ،
وهو خلافُ الأصلِ ، لما سبق تقريرُهُ . فلم يبقَ إلّا أن يكونَ

مشروعاً لما ظهر؛ وإذا كان ذلك مظنوناً، فيجب العمل به، لأنَّ الظنَّ واجبُ الاتِّباعِ في الشرع؛ ويدلُّ على ذلك إجماع الصحابةِ على العملِ بالظنِّ ووجوبِ اتِّباعِهِ في الأحكامِ الشرعيَّةِ. فمن ذلك ما اشتهرَ عنهم في زمنِ عمرَ من تقديرِ حدِّ شاربِ الخمرِ بثمانينِ جلدَةً بسببِ ظنِّ وقعِ لهم من قولِ عليٍّ، رضى اللهُ عنه «أرى أنَّه إذا شربَ سكرًا، وإذا سكرَ هذى، وإذا هذى افتري، فأرى أن يُقامَ عليه حدُّ المفتريين، إقامةً للشربِ الذي هو مظنةُ الافتراءِ مقامَ الافتراءِ في حكمه»

ومن ذلك حكمهم في إمامةِ أبي بكرٍ بالرأى والظنِّ، وقياسهم العهدَ على العقدِ في الإمامةِ، ورجوعهم إلى اجتهادِ أبي بكرٍ في قتالِ بني حنيفةَ حيثُ امتنعوا من أداءِ الزكاةِ، واتفاقهم على كِتابةِ المصحفِ وجمعِ القرآنِ بينِ الدفتينِ بالرأى والظنِّ، واتفاقهم على الاجتهادِ في مسألةِ الجدِّ والاخوةِ على وجوهٍ مختلفةٍ

ومن ذلك ما اشتهرَ عن آحادِ الصحابةِ من العملِ بالظنِّ والرأى من غيرِ تكبيرِ عليه. فمن ذلك قولُ أبي بكرٍ «أقولُ في الكلالَةِ برأى» وحكمه. بالرأى في التسويةِ في العطاءِ. ومن ذلك قولُ عمرَ «أقولُ في الجدِّ برأى، وأقضى فيه برأى» وقضى فيه بآراءٍ مختلفةٍ. وقوله في حديثِ الجنينِ «لولا هذا، لقضينا

فيه برأينا». وتشريكه في المسألة الحاررية، اماً قيل له «هب
أن أبانا كان حارراً، ألسنا من أم واحدة؟
ومن ذلك ما نقل عن عثمان أنه قال لعمر في بعض الأحكام
«إن أتبع رأيتك فرأيتك أشد، وإن تتبع من قبلك، فنعم ذلك
الرأي». إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى
فإن قيل: لا نسلم استلزام شرع الأحكام للحكم والمقاصد،
وذلك لأن شرع الأحكام من صنع الله تعالى، وصنعه إما أن
يستلزم الحكمة والمقصود، أو لا يستلزم. والأول ممتنع لسبعة
عشر وجهاً:

الأول: أن القائل قائلان: قائل يقول بأن أفعال العبيد
مخلوقة لله تعالى؛ وقائل إنها مخلوقة للعبيد. فمن قال إنها مخلوقة
لله تعالى فيلزمه من ذلك أن يكون خالقاً للكفر والمعاصي وأنواع
الشُرور، مع أنه لا حكمة ولا مقصود في خلق هذه الأشياء.
ومن قال إنها مخلوقة للعبيد فإنما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق
الله تعالى القدرة لهم على ذلك؛ فخلقها للقدرة الموجبة لهذه
الأمور لا يكون أيضاً لحكمة.

الثاني: أنه لو استلزم فعله للحكمة، ما أمات الأنبياء، وأنظر
إبليس، وما أوجب تخليد أهل النار في النار، لعدم الحكمة في ذلك

الثالث : أنه لو كان لحكمة ومقصود ، فعند تحقق الحكمة ، لا يخلو إما أن يجب الفعل ، بحيث لا يمكن عدمه ، أو لا يجب : فإن كان الأول ، فيلزم منه أن يصير الباري تعالى مضطراً غير مختار ؛ وإن لم يجب الفعل فقد أمكن وجوده تارة وعدمه تارة . وعند ذلك إما أن يترجع أحد الممكنين على الآخر لمقصود ، أو لا لمقصود ؛ فإن كان الأول ، فالكلام فيه كالكلام في الأول ، وهو تسلسل ممتنع . وإن كان الثاني ، فهو المطلوب

الرابع أنه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود ، فذلك المقصود إما أن يكون حادثاً أو قديماً : فإن كان قديماً ، فيلزم منه قدم الصنع والمصنوع ، وهو محال . وإن كان حادثاً ، فإما أن يتوقف حدوثه على مقصود آخر ، أو لا يتوقف ؛ فالأول يلزم منه التسلسل ؛ والثاني هو المطلوب

الخامس : أنه تعالى قد كلف بالإيمان من علم أنه لا يؤمن ، كأبي جهل وغيره ؛ وذلك مما يستحيل معه الإيمان ، وإلا كان علمه جهلاً . والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله ، مجرد عن الغرض والحكمة

السادس : أن حكم الله هو كلامه وخطابه . وكلامه وخطابه قديم ، والمقصود لا جائز أن يكون قديماً ، وإلا لزم منه موجود

قديمٌ غيرُ الباري تعالى وصفاته، وهو مُحالٌ. وإن كان حادثاً،
فيلزمُ منه تعليلُ القديمِ بالحادثِ، وهو مُمتنعٌ

السابع: أن خلقَ الباري تعالى للعالمِ في وقتهِ المعلومِ المحدودِ،
مع جوازِ خلقه قبله أو بعده، وتقديره بشكله المقدَّر، مع جوازِ
أن يكون أصغرَ أو أكبرَ، ممَّا لا يُوقَفُ منه على غرضٍ ومقصودٍ
الثامن: أنه لو كان له في فعله غرضٌ ومقصودٌ، لم يخلُ إما
أن يكون فعله لذلك الغرضِ أولى من تركه، أو لا يكون أولى:
فإن كان الأوَّل، فيلزمُ منه أن يكونَ الربُّ تعالى مستكماً
بذلك الصنعِ، وناقصاً قبله، وهو مُحالٌ؛ وإن لم يكن فعله أولى
من التركِ، امتنعَ الفعلُ لعدمِ الأولويةِ

التاسع: أن الحكمَ والمقاصدَ خفيةٌ، وفي ربطِ الأحكامِ
الشرعيةِ بها ما يُوجبُ الحرجَ في حقِّ المكلفِ باطلاعهِ عليها
بالبحثِ عنها. والحرجُ منفيٌّ بقوله تعالى « وما جعلَ عليكم في
الدينِ من حرجٍ »

العاشر: أن وجودَ الحكمةِ ممَّا يجبُ تأخره عن وجودِ
شرعِ الحكمِ، وما يكونُ متأخراً في الوجودِ يمتنعُ أن يكونَ علَّةً
لما هو متقدِّمٌ عليه

الحادى عشر: أنه لو كان شرعُ الأحكامِ للحكَمِ، لكانت

مفيداً لها قطعاً ؛ وذلك لأنَّ الله تعالى قادرٌ على تحصيل تلك الحكمة قطعاً . فلو فعل ما فعله قصداً لتحصيل تلك الحكمة ، لكان الظاهر منه أنه فعله على وجه تحصيل الحكمة به قطعاً ؛ وأكثر الأحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن أنها حكم لها قطعاً

الثاني عشر : أنه لا يخلو إماماً أن يكون الربُّ تعالى قادراً على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم أو لا يكون قادراً عليه : لا جائز أن لا يكون قادراً إذ هو صفة نقص ، والنقص على الله محال ؛ وإن كان قادراً على ذلك ، فشرع الحكم وتوسطه في البين لا يكون مفيداً ، بل هو محض عناء وتعب

الثالث عشر : أن خلق الكافر شقيماً في الدنيا مخلداً في العذاب أخرى ، مما لا حكمة فيه ولا مقصود

الرابع عشر : أن الله تعالى قد أوجب على المكلف معرفته ، وذلك إماماً أن يكون على العارف به أو على غير العارف : الأول فيه تحصيل الحاصل ؛ والثاني يلزم منه المحال ، حيث أوجب معرفته على من لا يعرفه مع توقف معرفة إيجابه على معرفة ذاته ، وهو دور ؛ ولا مصلحة في شيء من ذلك

الخامس عشر: أن الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون الفواحش، وهو مُطَّلِعٌ عليهم، وقادرٌ على منعهم من ذلك، ولم يفعل شيئاً من ذلك، وذلك مما لا حكمة فيه

السادس عشر: أن الحكمة إنما تُطلبُ في حقٍّ من تميلُ نفسه في صنعه إلى جلب نفعٍ أو دفع ضررٍ، والربُّ تعالى منزَّهٌ عن ذلك

السابع عشر: أن الحكمة إنما تُطلبُ في فعلٍ من لو خلا فعله عن الحكمة، لَحِقَهُ الذمُّ، وكان عابثاً؛ والربُّ يتعالى عن ذلك، لكونه متصرفاً في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤالٍ عما يفعل، على ما قال تعالى « لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألُونَ » وإن لم يكن فعله مستلزماً للحكمة فهو المطلوب

سلمنا استنزامَ شرعِ الحكمِ للحكمة، ولكن لا يلزمُ ان يكونَ ما ظهر من المناسبِ علَّةً؛ ولو كان يدلُّ المناسبُ على كونه علَّةً، لكانت أجزاء العلة المناسبةِ عللاً، بل غاية أن تكونَ جزءَ علَّةٍ. ولا يلزمُ من وجودِ جزءِ العلةِ في الفرعِ وجودُ الحكمِ سلمنا غلبة الظنِّ بكون ما ظهر من المناسبِ علَّةً، ولكن لا نسلمُ وجوبَ العملِ بالظنِّ مطلقاً لما سنبينه في مسألة كونِ

القياس حجة ، وما ذكرتموه من الدلائل فسيأتي الكلامُ عليها
أيضاً في مسألة كون القياس حجة
والجواب عما ذكروه من المنع ما سبق تقريره ، وعن الشبهة
الأولى من ثلاثة أوجهٍ

الأولُ أن القدرة إنما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير ؛
والكفر وأنواع المعاصي والشروع راجعةٌ إلى مخالفة نهي الشارع ،
وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء

الثاني وإن سلمنا أن جميع ذلك مخلوق لله تعالى ، فنحن
لا ندعى ملازمة الحكمة لأفعاله مطلقاً ، حتى يطرّد ذلك في
كل مخلوق ، بل إنما ندعى ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه ،
وذلك ممكن فيما عدا أنواع الشرور والمعاصي ؛ ولا ندعى ذلك
قطعاً بل ظاهراً

الثالث وإن سلمنا لزوم الحكمة لأفعاله مطلقاً ، ولكن
لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعاً ، لجواز أن
يكون لازمها حكم لا يعلمها سوى الرب تعالى

وبهذين الجوابين الأخيرين يكون جواب الشبهة الثانية
وعن الثالثة أن وجود الفعل وإن قدر تحقق الحكمة ، غير
واجب ، بل هو تبعٌ لتعلق القدرة والإرادة به ؛ ومع ذلك

فالبارى لا يكون مضطراً بل مختاراً

وعن الرابعة أن المقصود حادثٌ، ولكن لا يفتقر إلى مقصودٍ
آخر؛ فإننا إنما ندعى ذلك فيما هو ممكنٌ، وأفتقار المقصودِ
إلى مقصودٍ آخر غير ممكنٍ لإفضائه إلى التسلسلِ الممتنع؛ وإن
كان مفتقراً إلى مقصودٍ، فذلك المقصودُ هو نفسه لا غيره،
فلا تسلسلٌ

وعن الخامسة أننا لا ندعى لزوم المقصودِ في كلِّ فعلٍ
ليزمناً ما قيل؛ وإن كان ذلك لازماً، فلا يمتنع أن يكون ذلك
لحكمة استأثر الربُّ تعالى بالعلم بها، كما بيناهُ في التكليفِ بما
لا يُطاق

وعن السادسة أن الحكم ليس هو نفس الكلام القديم
كما سبق تقريره، بل الكلام بصفة التعلق، فكان حادثاً،
وإن كان الحكم قديماً. والمقصودُ حادثاً فإنما يمتنعُ تعامُّلهُ به أن
لو كان موجباً للحكم، وليس كذلك؛ بل إما بمعنى الأمانة والعلامة
عند من يقولُ بذلك، والحادثُ لا يمتنعُ أن يكون أمانةً على
القديم، وإما بمعنى الباعثِ فلا يمتنعُ أيضاً أن يكون متأخراً،
ويكون حكمُ الله القديم بما حكم به لأجل ما سيوجدُ من
المقصودِ الحادثِ

وعن السابعة يمنع انتفاء الحكمة فيما قيل، وإن لم تكن معلومة لنا

وعن الثامنة إن فعله لذلك الغرض أولى من تركه، لكن بالنظر إلى المخلوق دون الخالق

وعن التاسعة أنه لا حرج في ربط الأحكام بالحكم، إذا كانت منضبطة بأنفسها أو بأوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها، وإن كان في ذلك نوع عسر وخرج يكدر العقل في الاجتهاد فيها؛ فلا نسلم خلوه ذلك عن المقصود، وهو زيادة الثواب على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصيبك» وعن العاشرة أن الحكمة، وإن كانت متأخرة في الوجود عن شرع الحكم، فإنما يمتنع أن تكون علة بمعنى المؤثر، لا بمعنى الباعث

وعن الحادية عشرة أنه لا يمتنع أن تكون الحكمة المقصودة من شرع الحكم إنما هو حصول الحكمة ظاهراً لا قطعاً وعن الثانية عشرة أنه لا يمتنع على بعض آراء المعتزلة أن يقال بأنَّ الربَّ تعالى غير قادرٍ على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه؛ ولا يلزم منه العجز، ضرورة كونه غير ممكن؛ وإن قُدِّرَ أنَّه قادرٌ على ذلك وهو الحق،

فلا يلزم أن يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة
به، وإن قدر إمكان حصول الفائدة بطريق آخر
وعن الثالثة عشرة أن الحكمة فيما ذكره إما أن تكون
ممتنة أو جائزة. فإن كان الأول، فلا يلزم امتناعها فيما هي
ممكنة فيه؛ وإن كان الثاني، فلا مانع من وجودها، وإن لم
نطلع نحن عليها

وهو الجواب عن الرابعة عشرة، كيف وأنه إنما يلزم الدور
المتنع، أن لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب،
وليس كذلك على ما سبق تقريره في شكر المنعم
وعن الخامسة عشرة ما هو جواب الشبهتين قبلها

وعن السادسة عشرة يمنع ما ذكره في رعاية الحكمة، بل
الحكمة إنما تطاب في فعل من لو وجدت الحكمة في فعله لما
كان ممتنعاً، بل واقعاً في الغالب

وعن السابعة عشرة أن ما ذكره إنما يلزم في حق من
تجب مراعاة الحكمة في فعله؛ والبارى تعالى ليس كذلك، على
ما حقهنا في كتبنا الكلامية

قولهم: لا يلزم أن يكون ما ظهر من المناسبات علّة - قلنا
لا يلزم أن يكون علّة قطعاً، وإنما يلزم أن يكون علّة

ظاهراً، ضرورة أنه لا بد للحكم من علّة ظاهرة، على ما سبق
تقريره، ولا ظاهر سواه

وأما أجزاء العلّة، وإن كانت مناسبة، فإنما يمتنع التعليل
بكل واحد منها، لما سبق من أمتناع تعليل الحكم الواحد في
محل واحد بعلة، بخلاف ما إذا اتحد الوصف، أو تعدد،
وكانت العلّة مجموع الأوصاف

قولهم: لا نسلم وجوب العمل بذلك، وإن كان مضموناً —
قلنا: دليته ما ذكرناه وما سيأتي في مسألة إثبات القياس على
منكريه. وما يذكرونه على ذلك فسيأتي جوابه ثم أيضاً

المسلك السادس — إثبات العلّة بالشبه

ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأول

في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه،

وما هو المختار فيه

تقول: اعلم أن اسم الشبه، وإن أُطلق على كل قياس،
ألحق الفرغ فيه بالأصل لجامع يشبهه فيه؛ غير أن آراء الأصوليين
مختلفة فيه:

فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصليين ، ووجد فيه
المناطق الموجود في كل واحد من الأصليين ؛ إلا أنه يشبه أحدهما
في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل
الآخر ؛ فالحاقة بما هو أكثر مشابهة هو الشبه . وذلك كالعبد
المتقول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر ، فإنه قد أجمع
فيه مناطان متعارضان ، أحدهما النفسية ، وهو مشابه للحر
فيها ، ومقتضى ذلك أن لا يزداد فيه على الدية ، والثاني المالية
وهو مشابه للفرس فيها ، ومقتضى ذلك الزيادة . إلا أن مشابهته
للحر في كونه آدمياً مثاباً معاقباً ، ومشابهته للفرس في كونه مملوكاً
مقوماً في الأسواق ؛ فكان الحاقه بالحر أولى لكثرة مشابهته
له ؛ وليس هذا من الشبه في شيء . فإن كل واحد من المنطقتين
مناسب ؛ وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة ،
فليست إلا من باب الترجيح لأحد المنطقتين على الآخر ؛ وذلك
لا يخرجهُ عن المناسب ؛ وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح
ومنهم من فسره بما عرف المناطق فيه قطعاً ، غير أنه يفتقر
في آحاد الصور إلى تحقيقه ؛ وذلك كما في طلب المثل في جزاء
الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى : « فجزأ المثل
ما قتل من النعم » . وليس هذا أيضاً من الشبه ، إذ الكلام

إنَّما هو مفروضٌ في العِلَّةِ الشَّبهِيَّةِ ، والنَّظَرُ ههنا إنما هو في تحقيقِ الحُكْمِ الواجِبِ ، وهو الأَشْبَهُ لا في تحقيقِ المَنَاطِ ، وهو معلومٌ بدلالةِ النَّصِّ . ودليلُ أنَّ الواجبَ هو الأَشْبَهُ ، أنَّه أوجبَ المثل ؛ ونعلمُ أنَّ الصَّيْدَ لا يماثلُهُ شَيْءٌ مِنَ النَّعَمِ ، فكان ذلكَ محمولاً على الأَشْبَهُ ؛ كيفَ وهو عَجْزٌ ومُقطوعٌ به ، والأَشْبَهُ مُخْتَلَفٌ فيه ، وكيفَ يكونُ المتَّفَقُ عليه هو نفسُ المُخْتَلَفِ فيه

ومنهم من فسَّرَهُ بما اجتمعَ فيه مَنَاطانِ مُخْتَلِفانِ ، لا على سَبِيلِ الكَمالِ ؛ إلاَّ أنَّ أحدهما أَعْلَبُ مِنَ الأَخرِ ، فألْحَظْهُمُ بالأغلبِ حُكْمُ الأَشْبَهُ ؛ وذلكَ كاللَّعانِ ؛ فَإِنَّهُ قَدْ وُجِدَ فِيهِ لَفْظُ الشَّهَادَةِ وَالْيَمِينِ ، وليسَا بِمُتَمَحِّضَيْنِ ، لأنَّ المَلَاعِنَ مُدَّعٍ ، والمدَّعَى لا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لِنَفْسِهِ ولا يَمِينُهُ ؛ وهذا وإن كان أقربَ من المذاهبِ المُتَقَدِّمَةِ إلاَّ أنَّه مَهْمَا غَلَبَتْ إِحْدَى الشَّائِئَتَيْنِ ، فَقَدْ ظَهَرَتْ المَصْلَحَةُ المَلْازِمَةُ لَهَا في نَظَرِنَا ، فيجِبُ الحُكْمُ بها ؛ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ خَارِجٍ عَنِ التَّعْلِيلِ بِالمُنَاسِبِ

وقد ذهبَ القاضِي أَبُو بَكْرٍ إِلى تَفْسِيرِهِ بِمِيقَاسِ الدَّلَالَةِ ، وهو الجَمْعُ بَيْنَ الأَصْلِ وَالفِرْعِ بما لا يُنَاسِبُ الحُكْمَ ، وَلَكِنْ يَسْتَأْزِمُ ما يُنَاسِبُ الحُكْمَ ؛ وَسَيَأْتِي تَحْقِيقُهُ في مَوْضِعِهِ بَعْدُ

ومنهم من فسَّرَهُ بما يُؤمُّ المُنَاسِبَةَ من غيرِ اِطِّلاعِ عَلَيْهَا ، وذلكَ

أَنَّ الوصفَ المَعْلَلَ بِهِ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَظْهَرَ فِيهِ الْمُنَاسِبَةُ ، أَوْ لَا تَظْهَرَ فِيهِ الْمُنَاسِبَةُ ، بِوُقُوفٍ مِنْ هُوَ أَهْلُ مَعْرِفَةِ الْمُنَاسِبَةِ عَلَيْهَا ؛ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى وَقْفِهِ مِمَّا يَفْضِي إِلَى تَحْصِيلِ مَقْصُودٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْمَيِّنَةِ مِنْ قَبْلُ ، فَهُوَ الْمُنَاسِبُ . وَإِنْ لَمْ تَظْهَرَ فِيهِ الْمُنَاسِبَةُ بَعْدَ أَلْبَحْثِ التَّامِّ مِنْ هُوَ أَهْلُهُ ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعَ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُؤْتَفَّ مِنْ الشَّارِعِ الْأَلْتِفَاتُ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ ، أَوْ هُوَ مِمَّا أُؤْتَفَّ مِنَ الشَّارِعِ الْأَلْتِفَاتُ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ . فَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَوَّلِ فَهُوَ الطَّرْدِيُّ الَّذِي لَا التَّفَاتُ إِلَيْهِ . وَمِثَالُهُ مَا لَوْ قَالَ الشَّافِعِيُّ مِثْلًا فِي إِزَالَةِ النِّجَاسَةِ بِمَائِعٍ لَا تُبْنَى الْقَنْطَرَةُ عَلَى جَنْسِهِ فَلَا تَجُوزُ إِزَالَةُ النِّجَاسَةِ بِهِ كَالدُّهْنِ ؛ وَكَمَا لَوْ عَالَ فِي مَسْأَلَةٍ مِنَ الْمَسَائِلِ بِالطُّوْلِ وَالْقِصْرِ وَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَمُحَوَّمَا : وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَهُوَ الشَّبْهِيُّ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بِالنَّظَرِ إِلَى عَدَمِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُنَاسِبَةِ فِيهِ بَعْدَ أَلْبَحْثِ ، يَجْزِمُ الْمُجْتَهِدُ بِانْتِفَاءِ مُنَاسِبَتِهِ ، وَبِالنَّظَرِ إِلَى أَعْتَابِهِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ يَوجِبُ إِيقَافَ الْمُجْتَهِدِ عَنِ الْجُزْمِ بِانْتِفَاءِ الْمُنَاسِبَةِ فِيهِ ، فَهُوَ مُشَابَهُهُ لِلْمُنَاسِبِ فِي أَنَّهُ غَيْرُ مُجْزُومٍ بِهِ فِي ظُهُورِ الْمُنَاسِبَةِ عَنْهُ ، وَمِثَابَهُهُ لِلطَّرْدِيِّ فِي أَنَّهُ غَيْرُ مُجْزُومٍ بِظُهُورِ الْمُنَاسِبَةِ فِيهِ . فَهُوَ دُونَ الْمُنَاسِبِ وَفَوْقَ الطَّرْدِيِّ . وَلَعَلَّ الْمُسْتَنَدَ فِي تَسْمِيَّتِهِ شَبْهِيًّا إِنَّمَا

هو هذا المعنى : ومثاله قولُ الشافعي في مسألة إزالة النجاسة ،
طهارة تراد لأجل الصلاة ؛ فلا تجوزُ بغير الماء كطهارة الحدث ،
فإنَّ الجامع هو الطهارة ، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحثِ
التام غيرُ ظاهرة . وبالنظرِ الى كونِ الشارعِ اعتبرها في بعضِ
الأحكامِ كسِّ المصحفِ والصلاةِ والطوافِ ، يُوهِمُ اشتغالها على
المناسبة كما تقرّر

واعلم أنَّ إطلاقَ اسمِ الشبّه ، وإن كانَ حاصلُهُ في هذه
الصُّورِ راجعاً الى الاصطلاحاتِ اللفظيّةِ ، غيرَ أنَّ أقربها الى
قواعدِ الأصولِ ، الاصطلاحُ الأخيرُ ، وهو الذي ذهبَ إليه
أكثرُ المحقّقين ؛ ويليهِ في القربِ مذهبُ القاضي أبي بكر

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الشبّهَ مع قرانِ الحكمِ به
دليلٌ على كونِ الوصفِ علّةً

وبيانهُ أنَّنا إذا رأينا حكماً ثابتاً عقيبَ وصفين ، وأحدُ الوصفينِ
شبهى بالتفسيرِ الأخيرِ ، والآخِرُ طردى ، فلا يخلو : إمّا أن يكونَ
الحكمُ ثابتاً لمصلحةٍ ، أو لا لمصلحةٍ ، لا جاز أن يُقالَ بالثاني

إِذِ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ لَا يَخْلُو عَنْ مَصَاحِقَةٍ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ
بِطَرِيقِ الْوُجُوبِ كَمَا تَقَرَّرَ قَبْلُ ؛ فَلَمْ يَبْقَ غَيْرُ الْأَوَّلِ ، وَهُوَ أَنَّ
ثَابِتُ الْمَصَاحِقَةِ وَتِلْكَ الْمَصَاحِقَةُ لَا تَخْلُو : إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي ضِمْنِ
الْوَصْفِ الشَّبْهِ ، أَوْ الطَّرْدِيِّ لِعَدَمِ مَا سِوَاهُمَا ، وَلَا يَخْفَى أَنْ
اشْتِمَالَ الوَصْفِ الشَّبْهِ عَلَى الْمَصَاحِقَةِ ، أَغْلِبَ عَلَى الظَّنِّ مِنْ اشْتِمَالِ
الطَّرْدِيِّ عَلَيْهَا ؛ لِأَنَّ الطَّرْدِيَّ مَجْزُومٌ بِنَهْيِ مَنْاسِبَتِهِ ، وَالشَّبْهُ
مُتَرَدِّدٌ فِيهِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ . وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ هُوَ الْغَالِبُ عَلَى الظَّنِّ
فَالظَّنُّ مَعْمُولٌ بِهِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ

فِصْلُ الثَّلَاثِ

زَعِمَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّ الشَّبْهُ إِذَا أُعْتَبِرَ جِنْسُهُ فِي جِنْسِ
الْحُكْمِ دُونَ أُعْتِبَارِ عَيْنِهِ فِي عَيْنِهِ ، لَا يَكُونُ حُجَّةً بِخِلَافِ
الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ ، مَصِيرًا مِنْهُ إِلَى أَنَّ الشَّبْهُ إِذَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ
عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ ، فَالظَّنُّ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ فِي أَدْنَى دَرَجَاتِ
الظَّنِّ ؛ فَإِذَا انْحَطَّ عَنْ هَذِهِ الرُّتْبَةِ إِلَى رُتْبَةِ أُعْتِبَارِ الْجِنْسِ فِي
الْجِنْسِ ، فَقَدْ أُضْمِحِلَّ الظَّنُّ بِالْكُلِّيَّةِ ، لِأَنَّهُ لَيْسَ تَحْتَ أَدْنَى
دَرَجَاتِ الظَّنِّ دَرَجَةٌ سِوَى مَا لَيْسَ بِظَنْ ؛ وَمَا لَيْسَ بِمُظَنُونٍ ،
لَا يَكُونُ حُجَّةً ؛ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُنَاسِبِ ، فَإِنَّ الظَّنَّ الْمُسْتَفَادَ

منه باعتبار العين في العين قوياً جداً؛ فزواؤه عن هذه الرتبة إلى رتبة اعتبار الجنس في الجنس، وإن فات معه ذلك الظن الغالب، فقد بقي له أصل الظن، فكان حجة. وأيضاً فإن الوصف الشبهي إنما صار شبيهاً باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلن؛ وذلك في إفادة الظن دون المناسب المرسل؛ والمناسب المرسل ليس بحجة، لما سيأتي تقريره؛ فما هو دونه أولى أن لا يكون حجة، وهذا بخلاف المناسب المتأيد بشهادة الجنس في الجنس، فإنه فوق المناسب المرسل. فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة، أن يكون ذلك ليس بحجة ولقائل أن يقول: أما الأول فهو مبني على أن الشبهي المتأيد بشهادة العين في العين، في أدنى درجات الظنون، وهو غير مسلم، بل للخصم أن يقول: ما هو في أدنى درجات الظنون إنما هو الشبهي المتأيد بشهادة الجنس في الجنس؛ والنزول عن تلك الدرجة إلى ما دونها لا يوجب أن يحاق الظن بالكلية كما قيل

وأما الثاني فهو وإن سلم أن الشبهي إنما صار شبيهاً بالصفات الشارع إليه في بعض الأحكام، وأنه أدنى من المناسب المرسل من حيث إن مناسبة المرسل ظاهرة، ومناسبة الشبهي غير

ظاهرة ، بل موهومة متردّد فيها . غير أنّ الشبّهى بعد أن ثبت
كونه شبيهاً بالتفات الشارع إليه في بعض الأحكام إذا رأينا
الشارع قد أُعتبر جنسه في جنس الحكم المعلّل ، فقد صار
معتبراً ، ولا كذلك المرسل فإنّه غير معتبر ، ولا يلزم من عدم
الاحتجاج بما ليس معتبراً عدم الاحتجاج بالمعتبر

المسلك السابع - إثبات العلة بالطرد والعكس

وقد اختلف فيه : فذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّه
يدلّ على كون الوصف علة . لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من
قال إنّهُ يدلّ على العلية قطعاً ، كبعض المعتزلة ؛ ومنهم من قال
يدلّ عليها ظناً ، كالقاضي أبي بكر وبعض الأصوليين ؛ وهو
مذهب أكثر أبناء زماننا

والذى عليه المحقّقون من أصحابنا وغيرهم أنّه لا يفيد العلية
لا قطعاً ولا ظناً ، وهو المختار ؛ وصورته ما إذا قيل في مسألة
النبيذ مثلاً (مسكر) فكان حراماً كالخمر ، وأثبت كون المسكر
علةً للتحرّيم ، بدورانه مع التّحرّيم وجوداً وعدمًا في الخمر ، فإنّه
إذا صار مسكراً حرّم ، وإن زال الإسكار عنه بأن صار خلاً
فإنّه لا يحرم ؛ وقد احتجّ القائلون إنّهُ ليس بحجّة بأمرين :
الأوّل ما ذكره الغزالي وهو أن قال حاصل الأطراد يرجع

إلى سلامة العلة عن النقض؛ وسلامة العلة عن مفسدٍ واحدٍ لا يُوجب سلامتها عن كلِّ مفسدٍ؛ وعلى تقدير السلامة عن كلِّ مفسدٍ؛ فصحة الشيء لا تكون بسلامته عن المفسدات، بل لوجود المصحح؛ والعكس ليس شرطاً في العلة، فلا يؤثر. وهذه الحجة ضعيفة، فإنه وإن سلم أن كلَّ واحدٍ من الأمرين على انفراده لا دلالة له على العلية، فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع؛ ودليله أجزاء العلة، فإن كلَّ واحدٍ منها لا يستقلُّ بإثبات الحكم، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع

الحجة الثانية لبعض أصحابنا: قال إن الصور التي دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدمًا لا بدُّ أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها، وإلا كانت متحدة لا متعددة. وعند ذلك، فللخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكلِّ صورةٍ من صور الطرد والعكس في العلة في تلك الصورة، ويجعل العلة في كلِّ صورةٍ مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي من النمط الأول، إذ لقائل أن يقول: الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجاري الحكم، فيكون أغلب على الظن؛ بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشارك

فإن قيل : بل التعليلُ بالمركبِ أولى لما فيه من تعددِ مداركِ الحكمِ ، فإنه أولى من اتحادِهِ لكونِهِ أقربَ الى تحصيلِ مقصودِ الشارعِ من الحكمِ ، فهو مُقابلٌ بأنَّ التعليلَ بالوصفِ المشتركِ يكونُ منعكساً بخلافِ التعليلِ بالمركبِ من الوصفينِ في كلِّ صورةٍ ؛ ولا يخفى أنَّ التعليلَ بالمطرّدِ المنعكسِ ، أولى من التعليلِ بالمطرّدِ الذي لا ينعكسُ ، للاتِّفاقِ عليه ، ولأنَّ التعليلَ بالوصفِ المشتركِ يكونُ متعدداً ، بخلافِ التعليلِ بالمركبِ من الوصفينِ في كلِّ صورةٍ ، فإنه يكونُ قاصراً ؛ والتعليلُ بالمتعدديةِ أولى للاتِّفاقِ عليها والأختلافِ في القاصرة

والحقُّ في ذلك أن يقال : مجردُ الدورانِ لا يدلُّ على التعليلِ

بالوصفِ لوجهين :

الأوّلُ أنه يجوزُ أن يكونَ الوصفُ وصفاً ملازماً للعلةِ ، وليس هوَ العلةُ ؛ وذلك كالرائحةِ الفاتحةِ الملازمةِ للشدةِ المطريةِ ؛ ولا سبيلَ الى دفعِ ذلك إلا بالتعرضِ لانتفاءِ وصفِ غيرهِ بدلالةِ البحثِ والسُّبرِ ، أو بأنَّ الأصلَ عدمُهُ . ويلزمُ من ذلك الانتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقةِ السُّبرِ والتقسيمِ ، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العلية

الثاني أنَّ الدورانَ قد وُجدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ ،

كدوران أحد المتلازمين المتعاكسين ، كالتضائفين ، وليس
أحدهما علّة للآخر ؛ وكذلك فإنّ الدوران كما وُجد في جانب
الحكم مع الوصف ، فقد وُجد في جانب الوصف مع الحكم ؛
وليس الحكم علّة للوصف

فإن قيل : نحن لا ندعي أنّ مطلق الدوران دليل على عليه
الوصف ليلزم ما قيل ، بل بقيود ثلاثة وهي أن يكون حدوث
ذلك الأثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً ، بحيث
يصدق قول القائل : وُجد هذا الشيء ؛ فحدث ذلك الأثر . وأن
لا يقطع بخروج هذا الوصف عن أن يكون علّة وموجباً
لحدوث ذلك الأثر . وأن لا يقطع بوجود علّة أخرى لهذا
الحكم سوى هذا الوصف . ومهما وُجد الدوران على هذه القيود
كان دليلاً على العلية . وذلك كما إذا دُعي الإنسان باسم فغضب
منه ، وإذا لم يدع به لم يغضب ، ورأينا ذلك منه مراراً ، مرة بعد
مرة ، وجوداً وعدمًا ، فإنه يغلب على الظن أن ذلك الاسم هو
سبب الغضب ، حتى إن الصبيان يعمون ذلك منه ، ويتبعونه
في الدروب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له ؛ والدوران
بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم ، فكان دليلاً على
كونه علّة وخُرج عليه ما ذكر من الرأحة الفائحة ، حيث قطعنا

أَنَّهَا لَيْسَتْ عِلَّةً؛ وَكَذَلِكَ الْحَكْمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَضَائِفِينَ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخِرِ، لِأَنَّهُ يَمْتَنَعُ تَرْتِيبُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى الْآخَرِ فِي
الْوَجُودِ بِالتَّفْسِيرِ الْمَذْكُورِ؛ وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي نِسْبَةِ الْحَكْمِ إِلَى
الْوَصْفِ. وَخُرِجَ عَلَيْهِ أَيْضاً مَا إِذَا ظَهَرَ ثُمَّ عِلَّةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْمَدَارِ
قُلْنَا: مَا ذَكَرُوهُ مِنْ دَوْرَانِ غَضَبِ الْإِنْسَانِ مَعَ دُعَائِهِ
بِبَعْضِ الْأَسْمَاءِ بِالْقِيُودِ الْمَذْكُورَةِ، لَا نُسَلِّمُ غَلْبَةَ الظَّنِّ بِكَوْنِ
ذَلِكَ الْأُسْمِ عِلَّةً، بَلْ بِهِ أَوْ بِمَلَاذِمِهِ؛ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ كَوْنُهُ عِلَّةً
مَعَ ظُهُورِ انْتِفَاءِ الْمَلَاذِمِ. وَالطَّرِيقُ فِي ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ التَّمَسُّكُ
بِالْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ أَوْ بِعَدَمِ الْأَطْلَاعِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْبَحْثِ وَالسَّبْرِ
وَالتَّقْسِيمِ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ الْأَنْتِقَالُ مِنْ طَرِيقَةِ الدَّوْرَانِ إِلَى طَرِيقَةِ
السَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ، وَهِيَ كَافِيَةٌ فِي التَّعْلِيلِ
وَقَدْ تَرَدَّدَ عَلَيْهِ أَسْئَلَةٌ أُخْرَى مَشْهُورَةٌ الْجَوَابِ، آثَرْنَا الْأَعْرَاضَ
عَنْ ذِكْرِهَا، إِكْتِفَاءً فِي إِبْطَالِ الدَّوْرَانِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، فَإِنَّهُ فِي
غَايَةِ الْقُوَّةِ وَالِدَقَّةِ

وَإِذَا عُرِفَ أَنَّ الطَّرْدَ وَالْعَكْسَ لَا يَصْلِحُ دَلِيلًا عَلَى الْعِلِيَّةِ،
فَالْأَطْرَادُ بِانْفِرَادِهِ أَوْلَى أَنْ لَا يَكُونَ دَلِيلًا، نَظْرًا إِلَى أَنَّ الْأَطْرَادَ
عِبَارَةٌ عَنِ السَّلَامَةِ عَنِ النَّقْضِ الْمُفْسِدِ؛ وَالسَّلَامَةُ عَنِ مَفْسَدِ
وَاحِدٍ غَيْرُ مُوجِبَةٍ لِلتَّصْحِيحِ

خاتمة

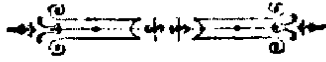
في أنواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم، وهو العلة
ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطة، فالنظر والاجتهاد فيه
إمّا في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه؛ أمّا تحقيق المناط فهو
النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في
نفسها؛ وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط، أما
إذا كانت معروفة بالنص، فكما في جهة القبلة فإنها مناط
وجوب استقبالها، وهي معروفة بإيماء النص، وهو قوله تعالى
« وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ». وكون هذه
الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه، فمظنون بالاجتهاد والنظر
في الأمارات. وأمّا إذا كانت معلومة بالإجماع فكالعدالة،
فإنها مناط وجوب قبول الشهادة، وهي معلومة بالإجماع، وأمّا
كون هذا الشخص عدلاً فمظنون بالاجتهاد. وأمّا إذا كانت
مظنونة بالاستنباط، فكالشدة المطربة، فإنها مناط تحريم
الشرب في الخمر، فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط؛
ولا نعرف خلافًا في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط إذا كانت

العادة فيه معلومة بنص أو إجماع ، وإنما الخلاف فيه فيما إذا كان
مدرك معرفتها الاستنباط

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل
النص على كونه عادة ، من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في
الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف ، كل واحد بطريقة ، كما
علم فيما تقدم ، مما ذكرناه من التعليل بالوقوع في قصة الأعرابي ؛
فإنه وإن كان موصى إليه بالنص ، غير أنه يفتقر في معرفته عيناً
إلى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار
بالرأي والاجتهاد ؛ وذلك بأن يبين أن كونه أعرابياً ، وكونه
شخصاً معيناً ، وأن كونه ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه ،
وذلك اليوم بعينه ، وكونه الموطوءة زوجة وأمرأة معينة ،
لا مدخل له في التأثير ، بما يساعد من الأداة في ذلك حتى يتعدى
إلى كل من وطئ في نهار رمضان عامداً ، وهو مكلف صائم .
وهذا النوع ، وإن أقر به أكثر منكرى القياس ، فهو دون
الأول

وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات عادة الحكم
الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علمه . وذلك كالاجتهاد في
إثبات كون الشدة المطربة عادة لتحريم شرب الخمر ، وكون

القتلِ العمدِ العدوانِ علةٌ لوجوبِ القصاصِ في المحدثِ، وكونِ
الطعمِ علةً ربا الفضلِ في البرِّ ونحوه، حتى يقاسَ عليه كلُّ ما
ساواه في علتهِ؛ وهذا في الرتبةِ دونِ النوعينِ الأولينِ؛ ولذلك
أنكره أهلُ الظاهرِ والشَّيعةِ وطائفةٌ من المعتزلةِ البغداديينِ



تم

الجزء الثالث

من كتاب الإحكام للامدى

ويليه

الجزء الرابع

أوله

الباب الثالث — في أقسام القياس وأنواعه